

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष २० वे] जून १९६७ [अंक ९

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष विसावे | अंक नववा

नवभारत

जून १९६७

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

भाई मानवेन्द्रनाथ रॉय

अनुवादक–श्री. बा. रं. सुंठणकर

मानवाचा स्वभाव

[भाई मानवेन्द्रनाथ रॉय यांच्या 'Reason Romanticism and Revolution' या ग्रंथाचा भाग १ याचा मराठी अनुवाद बेळगावचे श्री. बा. रं. सुंठणकर यांनी केला असून तो महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृति मंडळाच्या वतीने प्रसिद्ध व्हावयाचा आहे. या ग्रंथातील दुसरे प्रकरण 'मानवाचा स्वभाव' नवभारताच्या वाचकांकरिता येथे उद्धृत केले आहे]

– कार्यकारी संपादक.

मानव जातीची उत्पत्ती झाल्याला ढोबळपणे अडीच लाखाहून अधिक वर्षे होऊन गेली आहेत. ढोबळपणे म्हणण्याचे कारण असे की, मानवजातीच्या एकमूलकतेचे गृहीतकृत्य मानवशास्त्राने[1] आता टाकून दिले आहे. मानवजातीने या पृथ्वीतलावर जितका काळ प्रपंच केला त्यापैकी फारच थोडा भाग इतिहास म्हणून नोंदला गेला आहे. यापैकी काही काळ आख्यायिका, दंतकथा, पुराणे आणि महाकाव्ये यांनी व्यापला आहे. या काल्पनिक भोळ्याभाबड्या काव्यमय आणि कर्णोपकर्णी चालत आलेल्या इतिहासपूर्व वृत्तान्ताला अलीकडे अधिकाधिक महत्त्व येत चालले आहे. कारण त्यामुळे प्राचीन इतिहासावर अधिक प्रकाश पडत असून इतिहासाची व्याप्ती मागे दूरपर्यंत पोहचू लागली आहे. मानवाच्या उत्पत्तिकालापासूनचा फार मोठा भाग प्रागैतिहासिक (the realm of prehistory) म्हणूनच राहणार आहे. तथापि माणसांच्या स्वभावामध्ये जे नित्यस्वरूपी आहे त्याची घडण या प्राचीन काळातच झाली. मानवजातीच्या मानसिक विकासाला कोणत्या सुप्त शक्ती कारणीभूत झाल्या त्या शोधून काढण्यासाठी, मानवशास्त्राला फार खोलवर जाऊन अवगाहन केले पाहिजे.

मानवजातीच्या बाल्य आणि कौमार्य या अवस्थांचा इतिहास आणि जैविक उत्क्रांतीची प्रक्रिया या दोन्ही गोष्टी एकात्मक होत म्हणून यानंतरचा इतिहास मानवी संस्कृतीचा इतिहास सुसंघटित विकासाची प्रक्रिया मानली पाहिजे. असे मानण्यानेच इतिहासाची बुद्धिप्रमाण संगती लावता येते. मानवजातीच्या बाल्यावस्थेचा इतिहास जीवशास्त्राच्या दृष्टीने नव्याने रचावा लागेल. हा इतिहास मानवजातीच्या जैविक उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेतील विविध अवस्था लक्षात घेऊनच रचावा लागेल. प्रागितिहासाकडे, (prehistory) मानवजातीच्या प्रारंभीच्या रानटी अवस्थेकडे जीवशास्त्राच्या दृष्टिकोणातून पाहिले म्हणजे मानवी स्वभावाच्या प्राचीन प्रश्नावर नवीन प्रकाश टाकता येतो.

मानव प्राण्याच्या विकासजन्यतेचे ज्ञान झाल्यामुळे 'सृष्टि कर्तृनिर्मित' हा सिद्धान्त मागे पडला. पृथ्वीवरील मानवाचा अवतार म्हणजे एका नव्या सजीव जातीची उत्पत्ती याशिवाय दुसरे कोणतेही कारण त्यामागे नाही, म्हणून मानवजातीच्या विकासाचे नियम हे प्राणिसृष्टीच्या विकासाच्या सर्वसाधारण नियमाहून मूलतः वेगळे नाहीत. मानवाचा स्वभाव हा त्याच नियमांनी नियत होतो. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत बंदिस्त झाल्याने तो अपरिवर्तनीय प्रकार राहू शकत नाही. माणसाचा स्वभाव बदलत नाही, ही म्हण आता जुनी अतएव त्याज्य झाली आहे. बदलणे, परिवर्तन होणे, हा माणसाचा स्वभाव आहे. असे नसते तर, संस्कृतीचा इतिहास ही विकासाची प्रक्रिया आहे, या म्हणण्याला अर्थच राहिला नसता.[2] प्राणिसृष्टीच्या विकासाच्या

---

१. मानवशास्त्र (Anthropology) हे व्यापक अर्थाने मानवजाती विषयीचे शास्त्र आहे. मानवजातीच्या नैसर्गिक इतिहासाचे ते शास्त्र आहे. त्यात मानवाचे शारीरिक गुणविशेष, त्याची भौगोलिक आणि ऐतिहासिक विभागणी, मानववंशाची उत्पत्ती, वर्गीकरण, त्याच्या भोवतालच्या परिस्थितीशी असणारे संबंध, सामाजिक संबंध आणि सांस्कृतिक इतिहास या सर्वांचा विचार येतो.

२. "स्थितिशील पूर्णत्व समर्थनीय नाही ही कल्पना समाजशास्त्रीय ज्ञानाचा म्हणजेच मानवी जीवनाच्या ज्ञानाचा पाया आहे. या स्वयंसिद्ध तत्त्वाचे मूळ वस्तूंच्या प्रकृतीत आहे. मानवजातीला निवड करावयाची असते ती फक्त प्रगती आणि परागती यांचीच. ...... वास्तवतेचे म्हणजे जे पूर्णांशाने वास्तव





एकंदर प्रक्रियेत सजीवता हे जसे मुख्य सूत्र आहे तसेच माणसाच्या अगदी प्रारंभापासूनच्या उत्क्रांतीत 'मानुषता' हा अंतस्थ धागा आहे. हा धागा माणूस आणि पशु यांच्यातील सीमारेषा स्पष्ट होण्यापूर्वीच्या काळापासूनच चालत आला आहे. याचाच अर्थ असा की, मानुषतेचा उगम हा मानवजातीच्या जन्मापूर्वीचाच आहे. मानवजातीच्या विकासजन्यतेच्या सिद्धान्तापासून निघणारा हा तर्कसिद्ध अनुषंजक (logical corollary) आहे. नव्या जातीची उत्पत्ती ही विकासाच्या प्रक्रियेतील एक उत्परिवर्तन आहे. या क्रियेत गुणात्मक बदल हा बाह्यतः कार्यात्मक असतो. मूळच्या शरीररचनेत किंवा इंद्रियांच्या घडणीत मूलतः बदल होत नाही. रचना आणि आकार पहाता अगदी प्राथमिक अवस्थेतील माणसाचा मेंदू हा मानव-सदृश मर्कटाच्या मेंदूहून फारच थोडा भिन्न असतो. या प्राथमिक मानवाला जो मानसिक आणि भावनिक सामग्रीचा वारसा मर्कटजातीच्या पूर्वजाकडून मिळाला तोच त्याच्या 'मानुषते'चा पाया होय. म्हणून या पृथ्वीतलावर सजीव द्रव्याची उत्पत्ती झाल्यापासून उत्क्रांतीची जी महान क्रिया सुरू झाली, तिची प्रत्यक्ष फलनिष्पत्ती म्हणजेच मानुषता होय.

विज्ञानाने अचेतन सृष्टी आणि सचेतन सृष्टी यांच्यातील खिंडार आता बुजवून टाकले आहे. त्याविषयीच्या संशयाचे दुराग्रह आता बाजूला सारण्यात आले आहेत. अचेतन सृष्टीच्या पार्श्वभूमीवर जीवाची उत्पत्ती आणि विकास झाला. या दोहोमध्ये कार्यकारणसंबंध आहे. एतत्संबंधी सर्व संशयाचे निराकरण करणे हे या ग्रंथाच्या मर्यादेबाहेर आहे. सृष्टी ही (ईश्वरानेच) निर्माण केली ही गृहीतकल्पना शास्त्रीय दृष्टीकोणातून त्याज्य ठरली आहे. येथूनच जुन्या कल्पनेशी फारकत सुरू होते. भौतिकसृष्टी ही एक नियमबद्ध विश्वपद्धती आहे; सचेतन जग या पद्धतीचाच एक भाग आहे, याचाच तर्कतः अर्थ असा की, सजीवाच्या विकासाच्या प्रक्रिया सुद्धा नियत आहेत. अनुभववादी पद्धतीने डार्विन आणि वालेस यांनी जे शोध लावले त्यामुळे या गृहीततत्त्वाला बळकटी आली. विकासवादाच्या सिद्धान्तात या गृहीततत्त्वाला स्थान मिळाले आणि सजीव सृष्टीत बुद्धी असते हा शोध लागला. " वास्तव आणि रसायन या शास्त्रांनी दिग्दर्शित केलेल्या निसर्गाच्या व्यवस्थेत बाह्य हस्तक्षेपाला स्थान नाही हे इंद्रियविज्ञानाच्या अभ्यासाने दिसून येते. तसेच सामान्य जीवनात ज्याचा अनुभव येत नाही आणि बुद्धीच्या कसाला जे उतरू शकत नाही, असे कोणतेही तत्त्व विकासवादात, प्रत्ययास येत नाही, हे त्या वादाच्या अभ्यासाने उजेडात आणले आहे. "[1]

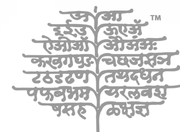
नियमबद्ध भौतिक विश्वाच्या पार्श्वभूमीवर झालेला जीवनाचा विकासही एक बुद्धिप्रमाणप्रक्रिया आहे. जीवन हे अंतर्ज्ञान या नावाने ओळखली जाणारी अगम्य वस्तू नव्हे, किंवा एखादी गूढ अशी सहेतुक प्रेरणा नव्हे, ती नियत अशी भौतिक प्रक्रिया आहे. अध्यात्म शास्त्राच्या परिभाषेत बोलावयाचे झाले तर जीवन हे निसर्गातील बुद्धीचा आविष्कार आहे. निसर्गातील बुद्धी ही स्वतः आध्यात्मिक वस्तू नव्हे. अगदी प्रारंभी तशी कल्पनाही कोणी केली नव्हती. पण ज्या वेळी प्रकटीकृत धर्माची (Revealed Religion)[2]

आहे त्याचा गाभा प्रक्रिया हे आहे. म्हणून प्रत्येक खऱ्या वस्तूचे ज्ञान, भवत् (Becoming) आणि नश्यत् (Perishing) या पदांनी होते. प्रत्यक्ष अस्तित्व स्थितिबद्ध असते आणि परिस्थितीच्या बदलातून उद्भवणाऱ्या विशेषामुळे आकस्मिकपणे बदल घडून येतो असे नाही. असा गतिरोध होत नसतो, सत्यस्थिती याच्या उलट असते. पुराणमतवाद्याला विश्वाच्या मूळ सत्त्वाशी झगडावे लागते. "

— ए. एन्. व्हाइटहेड. 'विचारांचे साहस' (A. N. Whitehead–Adventures of Ideas)

१. जे. बी. एस्. हाल्डेन. 'सत्यगोष्टी आणि श्रद्धा' –Facts and Faith.

२. 'प्रकटीकृत धर्म' (Revealed Religion) म्हणजे ईश्वराच्या इच्छेशी होणाऱ्या प्रत्यक्ष संवादाने मानवाला प्रकट होतो तो धर्म. ईश्वर आपण होऊन धर्म प्रकट करतो या श्रद्धेवर तो आधारलेला असतो. विशेषेकरून जुन्या आणि नव्या करारावर आधारलेल्या धर्माला प्रकटीकृत धर्म समजतात. निसर्गधर्माहून हा धर्म भिन्न आहे. उदा० यहुदी, खिश्चन, इस्लाम हे धर्म प्रेषितांचे प्रकटीकृत धर्म होत.





स्थापना झाली आणि बुद्धीविरोधाला बुद्धिप्रमाण करण्याची गरज भासू लागली, त्यावेळी बुद्धी आध्यात्मिक कल्पिली गेली. मानवाकारी देवाची कल्पना वेडगळ आहे, याची जाणीव झाल्यानंतर त्यातील असमंजसपणा कमी करण्यासाठी देवाची कल्पना आणि देवसंकेताचे तत्त्व ही दोन्ही ईश्वरविज्ञानाच्या तत्त्वप्रणालीत बसविण्यासाठी बुद्धीचा एतदर्थ देवसंकेताच्या तत्त्वाशी मेळ घालण्यात आला. प्राणिसृष्टीतून प्राथमिक स्वरूपाच्या सहज प्रवृत्तीचा जो वारसा मानव जातीने आपल्या जन्माबरोबर घेतला, तो बुद्धीच्या रूपाने मानवामध्ये युगायुगातून विकसित होत गेला. तिच्याच प्रभावाने तत्त्वज्ञान जन्मले आणि वाढले. बुद्धी म्हणजे अनुभवाच्या प्रत्येक विषयाचा दुसऱ्या एक किंवा अनेक विषयांशी संबंध जोडणारा सांधा सहजप्रवृत्त भाव होय, मग ते विषय, पूर्वी अनुभवलेले असोत किंवा नसोत; विषयांविषयांतील या संबंधांमुळे अनुभवाचे जग सांधले जाते आणि त्या संबंधांवरील विश्वासामुळे त्यांचे अस्तित्त्व गृहीत धरले जाते. येथे विश्वास याचा अर्थ प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीवरील श्रद्धा असा घ्यावयाचा आहे. मूळच्या सहजप्रवृत्त भावामुळे प्राथमिक मानवाच्या विचाराला आकार आला आणि त्यातून यातुविद्या[१], जडपूजन[२], मूर्तजीववाद[३] आणि निसर्ग धर्म[४] हे प्रकार जन्माला आले.

प्राणिशास्त्राच्या जगात संज्ञा किंवा जाणीव हा जीवनाचाच एक गुणधर्म आहे. सजीव वस्तूंना भोवताल्च्या परिस्थितीची जाण येते असा जाणीवेचा अर्थ आहे. बाह्य परिस्थितीच्या प्रतिक्रिया सजीव वस्तूवर होत असतात आणि या प्रतिक्रियांना सजीव वस्तूतून

---

१. **यातुविद्या**– (Magic) म्हणजे जादूचा धर्म. प्राथमिक अवस्थेत कल्पित अद्भुत शक्तीच्या साहाय्याने मानव वस्तूंवर किंवा घटनांवर प्रभाव पाडून त्या आपल्या स्वाधीन करून घेण्याकरता मंत्र–तंत्र, अभिचार, जारणमारण, इत्यादी ज्या क्रिया करतो त्या संबंधीची विद्या ती यातुविद्या किंवा जादू. या विद्येत अशा क्रियांच्या योगाने अद्भुत शक्तीवर गूढ रीतीने ताबा चालविता येतो आणि त्या शक्तींना आपल्या इष्ट सिद्धीकरता काम करण्यास भाग पाडता येते, अशी समजूत असते.

२. **जडपूजन** (Fetishism). या अर्थी उपयोजिला आहे. गिनीमधील निग्रो मोहिनी घालण्यासाठी मंतरलेली वस्तु वापरतात त्या वरून Fetish हा शब्द रूढ झाला. मानवशास्त्रात वन्य मानव अद्भुतशक्ती कल्पून ज्या अचेतन वस्तूंची पूजा करतात त्या वस्तूच्या अर्थी तो शब्द प्रचलित झाला. अशा वस्तूंच्या पूजनाला ' जडपूजन ' म्हणतात.

३. **मूर्तजीववाद** (Animism). ही संज्ञा प्रसिद्ध मानवशास्त्रज्ञ इ. बी. टायलर याने प्रचारात आणली. प्राथमिक अवस्थेतील मानवात अशी समजूत प्रचलित असते की सृष्टीतील प्रत्येक वस्तूत किंवा मूर्त पदार्थात निसर्गतःच एक शक्ती, एक आत्मा वसत असतो. या समजूतीवरून मूर्तजीववाद ही संज्ञा अस्तित्वात आली. धर्माची प्राथमिक आणि भ्रामक समजुतीची रूपे या वादाच्या रूपाने प्रगट होतात. यापैकी जडपूजन हे एक रूप आहे. कधीकधी या कल्पनेला तत्त्वज्ञानात्मक अर्थ देण्यात येतो आणि सर्वच निसर्गात जीव किंवा आत्मा असतो असे कल्पिण्यात येते. मूर्तजीववादाचे दुसरे रूप म्हणजे सर्व वस्तूत स्थूल किंवा सूक्ष्म स्वरूपात आत्मे वसत असतात. हे आत्मे स्वतंत्रपणे अशरीरी अवस्थेत राहतात. आणि ते केवळ माणसातच असतात असे नव्हे तर इतर प्राणी, वनस्पती, हत्यारे, दगडधोंडे इत्यादी वस्तूतही असतात. हे आत्मेच त्या वस्तूंना हालचाल करण्याला प्रेरणा देतात अशी समजूत असते.

४. **निसर्ग धर्म.** (Natural Religion). निसर्गापासून प्राप्त झालेल्या आणि निसर्गातच असणाऱ्या धर्माला निसर्गधर्म म्हणतात. या धर्माची निर्मिती मानवी बुद्धी आणि मानवी अनुभव यांच्यातून होते. हा धर्म प्रकटीकरण, मग ते दैवी असो, निसर्गातीत शक्तींचे असो व चमत्काराने होणारे असो, मान्य करीत नाही. या धर्मात निसर्गशक्तीवर देवत्वाचा आरोप करण्यात येतो. धर्माचे उगमस्थान निसर्गबाह्य किंवा निसर्गातीत असते हे तो मानीत नाही. " निसर्गाच्या प्रकाशात देव आणि आपली कर्तव्ये यासंबंधीचे ज्ञान करून देणारा धर्म " अशी त्याची व्याख्या वॅट्स याने केली आहे.

प्रतिसाद मिळत असतो. त्याची जोड या जाणीवेला मिळते. सजीवांच्या उत्क्रांतीच्या क्रमात ही अवस्था ज्यावेळी प्राप्त होते त्यावेळी मज्जातंतूंच्या रचनेची हळू हळू वाढ होऊ लागते. या मज्जातंतूंच्या साह्याने सजीव वस्तू आणि बाह्य परिस्थिती यांचे क्रिया-प्रतिक्रियात्मक संबंध सुरू होतात. मज्जातंतूंची रचना वाढता वाढता उत्क्रांतीच्या क्रमात त्यांची परिणती अखेरीस मेंदूत होते. इंद्रियविज्ञानात यालाच मन असे म्हणतात. संज्ञा म्हणून संबोधल्या जाणाऱ्या जीवनाच्या गुणाची सर्वोच्च अभिव्यक्ती म्हणजे मेंदू होय. आणि साधी जाण येण्याची जी प्रतिक्रिया होते तिची सर्वोच्च अभिव्यक्ती म्हणजे विचार होय. मनाला बाह्य परिस्थितीची जाणीव होते, या जाणीवेची कक्षा वाढता वाढता ती सर्व सृष्टी व्यापून टाकते. सृष्टीची ही जाणीव म्हणजे नियमबद्ध पद्धतीची जाणीव असते. त्यामुळे मानवी मन हे मूलतः अनिवार्यपणे बुद्धिप्रमाण असते.

हेच दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास प्राथमिक मानवाचे बौद्धिक आणि आध्यात्मिक जीवन बुद्धीच्या प्राथमिक स्वरूपाच्या सहजप्रवृत्तींनी घडाविलेले असते. या सहजप्रवृत्ती म्हणजे मानवपूर्व जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीची फलिते असतात. "पशुसुद्धा एकासारख्या एक दिसणाऱ्या किंवा एकत्र येणाऱ्या गोष्टींच्या कल्पना अनुभवाने धारण करीत असतात. तशा त्या धारण करण्याचे बंद झाल्यास त्यांना एक दिवसही जगणे कठीण होऊन बसेल."[1] डार्विनने आपल्या नंतरच्या ग्रंथात असे दाखवून दिले आहे की माणसाच्या मानसिक रचनेतील कोणताही भाग हा त्याच्या प्राणिपूर्वजांच्या मनोरचनेत शोधता येतो. डार्विनच्या या प्रमेयाला मूर्त स्वरूप देणारी मानवशास्त्रज्ञाची आणि इतिहासकारांची एक परंपराच पुढे निर्माण झाली. रॉबर्ट ब्री फॉ याने इ. स. १९२७ मध्ये असे लिहिले आहे की, "मानवी मन हे जीवनाच्या सर्व अवस्थांना सामान्य असणाऱ्या मूलप्रेरणा आणि प्राण्याच्या वागणुकीला आकार देणाऱ्या सहजप्रवृत्ती यांच्या पायावर उभारले आहे; याचे ज्ञान झाल्यामुळे शास्त्रशुद्ध मानसशास्त्र रचणे हे शक्य कोटीत आले आहे."

वन्यमानव आणि मानवसदृश मर्कट यांच्यात भेद आहे तो हा की, मानवामध्ये सांकल्पनिक विचार (conceptual thought) करण्याची शक्ती असते आणि मर्कटात ती नसते. यातही शरीररचनेच्या दृष्टीने किंवा अवयवांची कार्ये या दृष्टीने फरक असतो, असे म्हणता येणार नाही. सांकल्पनिक विचार हा भाषेवर अवलंबून असतो. ज्यावेळी मानव आपले विचार आणि भावना प्रकट करण्यासाठी शब्द तयार करू लागला त्यावेळी आपल्या प्राणिपूर्वजापासून तो पूर्णपणे वेगळा पडू लागला. याचा अर्थ असा नव्हे की मागे घडलेल्या गोष्टींची संगती लावण्याची शक्ती म्हणजेच स्मरणशक्ती आणि हावभावाच्या द्वारे भाव प्रगट करण्याची प्रवृत्ती ही दोन्ही कनिष्ठ श्रेणीतील प्राण्यात नसतात. स्पष्ट आवाज काढून ते आपल्या भावना व्यक्त करीत असतात. चिंपँझी या प्राण्यावर कोएहलर या शास्त्रज्ञाने केलेले प्रयोग फार उद्बोधक आहेत. आपल्या प्रयोगांच्या साहाय्याने त्याने असा निष्कर्ष काढला की, प्राण्याला वरच्या दर्जाची बुद्धिमत्ता असते. आपल्या तात्पुरत्या व्यवहाराच्या काही गोष्टी तो करू शकतो. पण त्याच्या मनात येणारा विचार आणि त्यानुसार होणारी कृती ही त्याच्या दृष्टिपथात येणाऱ्या वस्तूकडून मिळणाऱ्या चेतकावरच अवलंबून असतात.[2] चिंपँझीची ही मानसिक अवस्था आणि सांकल्पनिक विचार करण्याची पात्रता असलेले मानवी मन यात फार मोठे अंतर आहे. येथे हेही लक्षात ठेवले पाहिजे की, मनाच्या विकासाची साखळी ही अखंड आहे. सांकल्पनिक विचार करण्याच्या शक्तीचा पाया म्हणजे स्मरणशक्ती होय. प्राण्याजवळ स्मरणशक्ती असते हे त्यांच्या वर्तनावरून स्पष्टपणे दिसून येते. आपल्या प्राणिपूर्वजाकडून लाभ-

---

१. जेम्स फ्रेझर, 'सुवर्ण शाखा' (Golden Bough).

२. प्राण्याच्या विशेषतः मांजराच्या वर्तनाविषयी मी स्वतः दीर्घकाळ आणि पद्धतशीर केलेले निरीक्षण सांकल्पनिक विचार करायला प्राणी असमर्थ असतात या मताशी जुळणारे नाही. मानवी मनाच्या धारणाशक्तीची बीजे त्यांच्यात स्पष्टपणे आढळून येतात. त्यांच्या दृष्टिक्षेपाच्या बाहेर असलेल्या गोष्टींच्या स्मरणाच्या आधाराने त्यांचे वर्तन वारंवार निश्चित होत असते. — ग्रंथकर्ता.

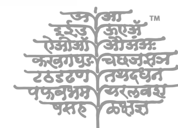
लेल्या स्मरणशक्तीच्या या मानसिक सामग्रीला वन्य मानव शब्दाची विरुदे लावतो. त्यामुळे आपले गतानुभव साठवून ठेवणे आणि अनुभवा-अनुभवातील फरक समजणे माणसाला सुलभ होते. याचाच परिणाम म्हणजे सांकल्पनिक विचाराचा उगम होय. मनाने तयार केलेल्या प्रतिमा माणसाच्या विचार करण्याच्या शक्तीला चेतावणी देतात.

जीवशास्त्राच्या दृष्टीने ज्या पातळीवर मानव जातीचे मानसिक आणि मनोभावात्मक जीवन उभे आहे, त्याचे सूक्ष्म अवलोकन केले म्हणजे मानवी स्वभाव हा श्रद्धाशील आहे, ही काल्मान्य उक्ती मान्य करता येत नाही. बुद्धीला फाटा देऊन प्रकटीकृत धर्मातील बुद्धिविरोधवादाला आधार देण्यासाठी सहेतुक स्वीकारलेले हे तत्त्व उपयोगी पडले; त्याने वन्य-मानवाच्या भोळसर समजूतींचा छाननी न करताच आंधळेपणाने आधार म्हणून स्वीकार केला. मानवाच्या बाल्य आणि कौमार या अवस्थात टिकून राहिलेल्या या भोळ्या समजूती अद्यापही सुसंस्कृत समजल्या जाणाऱ्या समाजातही दृष्टीस पडतात. मानवी स्वभावाच्या स्थायीभावाची जुनी मान्यकल्पना पुढील-प्रमाणे मांडता येईल; माणूस हा स्वभावतः भोळसर आहे, अंधश्रद्ध आहे. ही अंधश्रद्धा त्याच्या अज्ञानाचा परिणाम आहे. याचाच अनुषंजक असा की अज्ञानीपणा ही मानवाची स्वाभाविक अवस्था आहे. निराळ्या शब्दात "अज्ञान हे परमसुख आहे" ही म्हण यथार्थ ठरते !

वन्य मानवाच्या मूढ विश्वासांचा उगमसुद्धा त्याच्या सहजप्रवृत्त बुद्धिवादित्वात असतो, असे मानवशास्त्र आणि संस्कृतीचा चिकित्सक इतिहास सांगतो; नसत्यातून–अभावातून–काहीही निर्माण होऊ शकत नाही; प्रत्येक गोष्टीला कारण असे काहीतरी असतेच अशी समजूत मूळाशी असते हा तो बुद्धिवाद. अर्थात् वन्य मानवाच्या मनात इतका स्पष्टपणे हा विचार येत नाही; म्हणून त्याला सहजप्रवृत्त म्हणणे भाग आहे. तो बुद्धिवाद जीवशास्त्रीय यांत्रिकतेमुळे घडून येतो. या यांत्रिकतेचा कारणसंबंध भौतिक विश्व-व्यवस्थेशी आहे. हेच दुसऱ्या शब्दात असे सांगता येईल की प्राथमिक मानवातील सहज प्रवृत्त बुद्धिवादित्व हे अस्पष्ट, संदिग्ध असा भाव असते हे मौलिक भाव म्हणजे स्वयंचलित शारीरिक प्रतिक्रिया होत. सहज-प्रवृत्त बुद्धिवादित्व निसर्गातीत गोष्टीवरील श्रद्धेस अग्राह्य ठरविते. माणूस हा निसर्गाचाच एक भाग आहे, त्यामुळे जोपर्यंत हे अजाण बालक सर्वस्वी निसर्ग-मातेच्या स्तनावर अवलंबून असते तोपर्यंत निसर्गा-बाहेरच्या गोष्टींची कल्पनाही त्याच्या मनाला शिवत नाही. वन्य मानवाच्या मनात ईश्वर वा काहीही निसर्गातीत अशा गोष्टींच्या कल्पनांना थारा नसतो. मानवी संस्कृतीच्या उत्पत्तीविषयी लुब्रॉक या शास्त्रज्ञाने दिलेल्या संशोधनावरून असा निष्कर्ष निघाला की, "नास्तिकपणा" हा वन्य मानवाच्या मनोवृत्तीचे विशेष लक्षण आहे. येथे "नास्तिकपणा म्हणजे देव-तेच्या कल्पनेला विरोध नव्हे तर देवतेविषयीच्या स्पष्ट कल्पनेचा अभाव असा अर्थ घ्यावयाचा."[१] हीच गोष्ट लुब्रॉकने दुसऱ्या ठिकाणी अधिक स्पष्ट केली आहे. तो म्हणतो, "खालच्या श्रेणीच्या मानवसमूहांना धर्म नसतो. ज्याला आपण धर्म समजतो तो ज्यांवेळी प्रथम अवतीर्ण होतो त्यावेळी त्या धर्माची कल्पना आमच्या कल्पनेहून अगदी भिन्न असते; त्यांचा धर्म त्यांच्या ऐहिक जगाचाच एक व्यवहार असतो; त्यात पर-लोकाचा संबंध नसतो; त्याच्या देवता अमर नसून मर्त्य असतात; त्या सृष्टीच्या उत्पन्नकर्त्या नसतात. तर सृष्टीचाच एक भाग असतात." तसेच "उच्च अवस्थेतील लोकसमूहात सुद्धा निसर्गातीत अशा गोष्टी व्यक्त करणारे जे शब्द आहेत ते सर्वच जरी नसले तरी बहुतेक सर्व मूळचे भौतिक अर्थ व्यक्त करतात."[२] हे मत टायलर आणि फ्रेझर अशा अधिकारी माणसां-नाही मान्य आहे. जगाच्या निरनिराळ्या भागांमध्ये वास करणाऱ्या रानटी टोळ्यांमध्ये अत्यंत परिश्रम

१. जॉन लुबॉक आणि लॉर्ड ॲव्हेबरी– 'संस्कृतीचा उगम' – John Lubbock, Lord Aveburry, The Origin of Civilisation.

२. कित्ता.





घेऊन केलेल्या सखोल संशोधनाच्या आधारानेच हे मत बनले आहे.

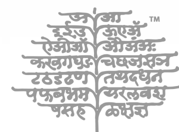
मानुषतेचा ठेवा हा बुद्धीचा जैविक वारसा आहे. हेच निराळ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास श्रद्धा न ठेवणे पण मुक्त होण्यासाठी झगडत राहणे आणि सत्याचा शोध घेणे हा मानवी स्वभाव आहे. मानव-जातीत मुक्तीसंग्राम आणि सत्यशोधन या दोन विशेषांचा आविष्कार आहे. हे वैशिष्ट्य मूलभूत आहे. निसर्गातीत गोष्टीवर किंवा गूढ आध्यात्मिक शक्तीवर श्रद्धा ठेवणे याचा अर्थ ज्यावर आपण श्रद्धा ठेवतो त्याला शरण जाणे हे मानवी स्वभावाचे सार आहे असा होतो. हे जर खरे असते, तर मानव हा वन्या-वस्थेतून कधीही बाहेर पडला नसता. कारण ज्या घटकेला माणसाच्या रूपाने विचार करणारा सजीव देह उत्पन्न झाला, त्या घटकेला मन आणि विचार यांचा जीवविकासाच्या प्रक्रियेत प्रवेश झाला, आणि पुढचा विकास नियत करणारे घटक म्हणून त्यांना स्थान प्राप्त झाले. नियमबद्ध भौतिक विश्वाच्या पार्श्व-भूमीवर जन्माला आल्यामुळे हे दोन्ही घटक बुद्धि-प्रमाण वा युक्त आहेत. त्यामुळेच नंतरचा माणसाचा सर्व बौद्धिक आणि मनोभावात्मक विकास ही सुद्धा बुद्धिप्रमाण प्रक्रिया ठरते.

मानवी कल्पकतेने निसर्गात दैवते वसविली आणि प्रार्थना व यज्ञ यांच्या द्वारे त्यांना प्रसन्न करण्यासाठी आराधना करण्याची पद्धती सुरू केली ही काहीशी नंतरची अवस्था आहे; तत्पूर्वी वन्य मानवाची अशी श्रद्धा होती की जादूच्या द्वारे तीच गोष्ट तो साध्य करू शकतो. "धर्माचा उदय होण्यापूर्वी मानव-जातीच्या उत्क्रांतीत मानवाने जादूची विद्या निर्माण करून ठेवली होती; मानवाने सौम्य, लहरी किंवा शीघ्रकोपी देवांची प्रार्थनेच्या आणि यज्ञाच्या साहाय्याने मनधरणी करून त्यांना प्रसन्न करून घेण्याचा प्रयत्न सुरू करण्यापूर्वी केवळ मंत्रतंत्रांच्या जोरावर निसर्गाला वश करून घेण्याची धडपड करून पाहिली होती."[1] फ्रेझरने तर असे दाखवून दिले आहे की, जादूच्या आणि विज्ञानाच्या जगत्संबंधी कल्पनांमध्ये खूपच सारखेपणा आहे. कारण जादू आणि विज्ञान असे गृहीत धरतात की निसर्गात घडणाऱ्या घटना अपरि-वर्तनीय अशा नियमामुळे एकामागून एक अशा घडत असतात. या घटना घडणार आहेत याची अटकळ आगाऊ बांधता येते. त्यामुळे घटनांचे भाकित वर्तविता येते." जादूची विद्या असे गृहीत धरते की निसर्गातील घटना एका मागोमाग अनिवार्यपणे घडतात. त्या घडत असताना मानुष अथवा अमानुष अशा बाह्य शक्तींचा हस्तक्षेप न होताच त्या घडतात. म्हणून जादूची मूलभूत कल्पना ही आधुनिक विज्ञानाशी जुळणारी आहे. जादूच्या मुळाशी जी श्रद्धा असते ती निसर्गा-मध्ये वास करणारी एकविधता आणि सुव्यवस्था यांच्यावरची असते. ही श्रद्धा गर्भित पण पक्की असते. जादू करणाऱ्याच्या मनात त्याच कारणामुळे नेहमी तेच परिणाम घडून येतात, या विषयी किमपि शंका नसते."[2] म्हणून जादू ही श्रद्धेला विरोधी आहे इतकेच नव्हे तर निसर्गधर्माच्या श्रद्धेलाही ती विरोधी आहे. कारण तो धर्म शरण जाणाऱ्या भक्तांच्या इच्छा पूर्ण करण्यासाठी देवाला निसर्गाच्या व्यापारात हस्तक्षेप करण्याचे स्वातंत्र्य देतो. तथापि एक काळ असा होऊन गेला की जादू आणि धर्म यांचे संबंध निकटचे होते. यावरून हेच सिद्ध होते की धर्म हा सुद्धा मानवी स्वभावात मूलतः वास करीत असलेल्या बुद्धिवादित्वाची अभिव्यक्ती आहे – "मानवी बुद्धीने उपयोजिलेले साधन आहे."

जादू स्पष्टार्थाने आणि निसर्गधर्म गर्भितार्थाने असे गृहीत धरतो की निर्घृण निसर्गशक्तीच्या वर्चस्वा-तून मानवाची मुक्तता करण्याचे सामर्थ्य मानवापाशीच असू शकते. हे साध्य करण्याचे त्याचे मार्ग अर्थात् वेगळे होते. जादू मंत्र-तंत्रांच्या साह्याने निसर्गाला कह्यात आणू पहात होती. तर धर्म देवांना आळवून अप्रत्यक्षरीत्या निसर्गाला वळवू पहात होता. देव-सुद्धा प्रचंड सामर्थ्यशाली मानव आहेत अशी कल्पना होती. दीर्घ काळाच्या अनुभवाने ज्यावेळी पार्थिव जादूगाराच्या मर्यादा प्रत्ययाला येऊ लागल्या त्यावेळी वन्य मानव आकाशातील शक्तीकडे, निसर्गधर्माच्या

१. जेम्स फ्रेझर– 'सुवर्णशाखा' James Frazer, The Golden Bough.

२. कित्ता.





देवताकडे वळला. या देवताकडे तो अतिमानुष आणि अमरशक्ती म्हणून पहात नव्हता. त्याच्या लेखी या देवता निसर्गाचेच भाग होत्या. देवता म्हणजे नैसर्गिक घटनांची निर्माती आणि नियंत्रक शक्ती असते अशी त्याची समजूत होती. मानवाच्या ध्येयाचे प्रतीक शक्ती आणि मुक्ती यांचे पुरुषरूप, म्हणून तो देवतांकडे पहात होता; मुक्त होण्याचे साधन म्हणून त्याला शक्तीची गरज वाटत होती.

मूर्तजीववाद (animism) असे गृहीत धरतो की प्राथमिक मानव सहज प्रवृत्तीने निसर्गातीत शक्तींवर विश्वास ठेवतो. या वादाचे पुरस्कर्ते तो जादूच्याही पूर्वीचा आहे असे प्रतिपादन करतात. आणि त्यातून पुढे धर्माचा उगम झाला असे सांगतात. त्यांचा सर्व युक्तिवाद प्राणतत्त्व (Anima) या पदावर आधारलेला आहे. कारण वन्य मानव हे प्राणतत्त्व काहीतरी अव्यक्त आणि आध्यात्मिक आहे असे समजत होता. अशरीर आत्म्याची कल्पना मूर्तजीववादातूनच उत्पन्न झाली असा समज आहे. हीच कल्पना पुढे धर्माचे मध्यवर्ती श्रद्धेयसूत्र झाली. या पैकी आधी कोणते ? मूर्तजीववाद का जादू ? मानवशास्त्राच्या दृष्टीने हा प्रश्न महत्त्वाचा आहे. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने तो महत्त्वाचा नाही. केवळ श्रद्धाच ठेवणे हा मानवी स्वभाव आहे असे मानणाऱ्यांची बाजू मूर्तजीववादाने बळकट होते असे म्हणता येत नाही.

आत्म्याच्या तत्त्वाचा उगम मूर्तजीववादात झाला; या अर्थी धर्माचे मूळ वन्य मानवाच्या तत्त्वज्ञानात शोधता येते. कारण सृष्टीतील सर्व क्रिया–प्रतिक्रिया या सहेतुक घडतात, अशी श्रद्धा वन्य मानव बाळगीत असे. पण प्राणतत्त्व हे देहापासून वेगळे नव्हते. माणसाच्या श्वासाशी तादात्म्य असलेले ते बाष्पमय द्रव्य होते अशी समजूत होती. याला भक्कम असा भाषाशास्त्रीय पुरावा उपलब्ध आहे. हिब्रू, संस्कृत, ग्रीक, रोमन, स्लाव्ह, अरबी या सर्व प्राचीन भाषांत 'श्वास' अर्थाच्या शब्दांपासून आत्मा किंवा चित् वाचक शब्दांची उत्पत्ती झाली आहे. श्वास हा देहाचा एक गुणधर्म असल्याने मूर्तजीववादाने आत्म्याला शरीरात स्थान दिले. "एखाद्या वस्तूत मानवसमान जाणीव आहे असे मानणे हे वेगळे आणि त्या वस्तूत असणारी जाणीव ही त्या वस्तूहून वेगळी असून तिला सोडून जाऊ शकते किंवा तिच्या विनाशानंतर मागे राहू शकते, किंवा तिला स्वतंत्र अस्तित्व असते असे समजणे हे वेगळे. माणसातील चेतना मरणानंतर दुसऱ्या जीवात प्रवेश करते यावर विश्वास ठेवलाच पाहिजे असे नाही; मग प्राण्यांच्या चेतनेबद्दल बोलावयासच नको."[१] प्राणतत्त्व (Anima) या शब्दाचा मूळ अर्थ जीव असा आहे. मूर्तजीववादातील आत्मा ही स्पष्टपणे जीवशास्त्रीय कल्पना आहे. शरीरस्थ आत्म्याची कल्पना केवळ श्रद्धेची बाब नव्हती, तर अनुभवाची निष्पत्ती होती. "जीवशास्त्रीय मूलतत्त्वांना अनुसरून विवरिलेल्या इंद्रियजन्य अनुभवांच्या आधारावर मानव मूर्तजीववादाला चिकटून राहतो. तेच त्याला सर्वात अधिक समंजसपणाचे वाटते."[२] म्हणून टायलर "रानटी मानवाचे तर्कशास्त्र" असा शब्द प्रयोग करतो. या क्षेत्रातील सर्व अधिकारी व्यक्तींच्या मते मूर्तजीववाद हा प्राथमिक मानवाच्या बुद्धिवादित्वाची अभिव्यक्ती होता. या वादातच धर्माचीही बीजे होती. या वरून धर्म हा मूलतः बुद्धिप्रमाण आहे हे सिद्ध होते.

मूर्तजीववादाच्या भ्रांतकल्पनांचे आधार निसर्गाच्या बाहेरचे मानले गेले नाहीत; यावरून सिद्ध होते की निसर्गधर्म हा असंस्कृत अवस्थेतील मानवाने, नैसर्गिक घटना आणि त्यांचे येणारे अनुभव यांचा उलगडा करण्यासाठी, चालविलेला बुद्धिप्रमाण प्रयत्न होता. मानवी संस्कृतीच्या प्रभातकाळी जगनिर्माता सर्व शक्तिमान् परमेश्वर किंवा विश्वशक्ती अशासारखी कल्पना प्रचलित असती तर असंस्कृत मानवाला पर्जन्य, वादळ, तारकांचे भ्रमण वगैरे निसर्गघटनांची कारणे इतरत्र शोधण्याची आवश्यकता भासली नसती. तशी ती भासल्यामुळे निसर्गधर्मातील विविध देवतांचा शोध त्याने लावला. हा शोध म्हणजे त्याच्या उपजत

१. कार्वेथ रीड–मानव आणि त्याचे लोकभ्रम. Carveth Read, Man and His Superstitions.

२. एडवर्ड बी. टायलर–प्राथमिक संस्कृती. Edward B. Tylor, Primitive Culture.





बुद्धिप्रवादित्वाचा आविष्कार होता. प्रत्येक गोष्टीला कारण असले पाहिजे या विचारातून निसर्गधर्म निर्माण झाला. देव हे दुसरे कोणी नसून महान जादूगार आहेत आणि आपल्या इच्छेने निसर्गाला ते कह्यात आणू शकतात अशी त्यांची कल्पना होती. जादूगार म्हणजे निसर्गाचे नियम माहीत असलेली माणसे आणि त्यामुळे भविष्य ठरविण्याची शक्ती त्याला प्राप्त होते, अशी त्यांची समजूत होती.

"निसर्गातीत शक्ती किंवा प्रकटीकरण यांच्या साह्याशिवाय मानवी बुद्धीने उपयोजिलेल्या"[१] सैद्धांतिक पद्धती म्हणजे निसर्गधर्म होय. याच स्वरूपाचे मत थॉमस ॲक्विनास या पंडिताने काही शतकांपूर्वी व्यक्त केले होते. "काही धर्मसत्ये मानवी बुद्धीला बाह्य साहाय्याशिवाय प्राप्त होतात, तर काही सत्ये त्यांचे ज्ञान होण्यापूर्वी निसर्गातीत प्रकटीकरणानेच प्राप्त होतात." पेगनांच्या[२] निसर्ग धर्माचा खिस्तीधर्माशी मेळ घालण्याच्या हेतूने काही मध्ययुगीन ईश्वरविज्ञानवाद्यांनी अशा मताचा पुरस्कार सुरू केला होता. या मतामुळे प्रकटीकृत धर्मीय गूढवादाच्या उलट साधा देववाद (Deism)[३] हा बुद्धिप्रमाणपंथ आहे, हे मान्य झाले.

१. एडवर्ड बी. टायलर, प्राथमिक संस्कृती — Edward B. Tylor, Primitive Culture.

२. पेगन या शब्दाचा मूळ अर्थ खेड्यात रहाणारा असा आहे. प्रारंभी जी खिस्ती चर्चे स्थापन झाली ती शहरात स्थापन झाली. ग्रामीण भागातील जनता त्याकाळी अनेक देवतांची मूर्तिपूजा करणारी होती. खिस्त-धर्मी तिला खोट्या देवांची पूजा करणारी म्हणून संबोधत असत. त्यावरून खिस्ती देव व धर्म न मानणारे ते पेगन असा अर्थ रूढ झाला. ज्यू आणि इस्लामधर्म न मानणाऱ्यांनाही पेगन म्हणू लागले. पेगन हा खिस्तपूर्व-कालीन चालीरीती, श्रद्धा, कल्पना, भावना किंवा या सर्वांचे मागे राहिलेले अवशेष या अर्थीही वापरण्यात येऊ लागला. त्या शब्दाने काहीशी अलिप्ततेची भावना–निरपेक्षदृष्टी ही सूचित होतात. पेगन आणि पेगनवाद हे सामान्यतः खिस्तीपूर्व संस्कृतीच्या संदर्भात वापरण्यात येतात. विशेषतः खिस्तधर्मीयांच्या पोथीनिष्ठेपासून भिन्नता दर्शविण्यासाठी ते उपयोजिले जातात.

३. देववाद (Deism) – यूरोपीय तत्त्वज्ञानात आस्तिक्यबुद्धीचे आस्तिकवाद (Theism) आणि देववाद (Deism) हे दोन प्रकार आहेत. हे दोन्ही नास्तिकवादाला विरोधी आहेत. या दोहोंना विशिष्ट अर्थ आहेत. देववाद हा ईश्वराला व्यक्तिरूप मानून जगाचा तो निर्माता आहे आणि माणसांच्या कृत्याचा अखेरचा निर्णय देणारा न्यायाधीश आहे, असे समजतो. तो संपूर्णतः सर्वातीत असतो. तो निसर्गात अंतस्थ नसतो किंवा इतिहासात आविष्कृत होणारा वा आत्मानुभूतीच्या योगाने प्रकट होणाराही तो नसतो. इंग्लंड-मध्ये देववादाचा जनक लॉर्ड हर्बर्ट (१५८२–१६४८) हा होऊन गेला. त्याच्यानंतर १७ व्या शतकात 'इंग्लिश देववाद' या नावाचे बुद्धिवादी आंदोलन सुरू झाले. ते १८ व्या शतकाच्या अखेरीपर्यंत चालू होते. या देववाद्यांपैकी काही बुद्धिप्रामाण्याचे संस्कार झालेल्या खिस्ती धर्माला अनुकूल, तर काही जडवादाच्या बाजूला झुकलेले होते. बुद्धीच्या साह्याने निसर्गधर्माची रचना करण्याच्या बाबतीत त्या सर्वांचे एकमत होते. १८ व्या शतकात फ्रान्समध्ये देववाद प्रभावी होता. फ्रान्सच्या या देववादाप्रमाणे जग हे ईश्वराने निर्मिलेले आणि चालना दिलेले यंत्र असून तो स्वतः या यंत्रापासून अलिप्त असतो. आपल्या भक्ताशी तो संबंध ठेवतो ही कल्पना त्यात अंतर्भूत नाही. जगाचे नियंत्रण ईश्वर करीत नाही. पण त्याने सर्व वस्तूत अपरिवर्तनीय असे नियम अंतर्भूत केले आहेत त्यांना अनुसरून त्या चालत असतात. हेच निसर्गाचे-कायदे. घड्याळ जसे त्याच्या निर्मात्याच्या नियंत्रणा-शिवाय चालते तशी सृष्टी ईश्वराच्या नियंत्रणाशिवाय निसर्ग-कायद्याने चालते. देववाद पुरुषत्रयी आणि दैवी प्रकटन मानीत नाही. आस्तिकवाद (Theism) हा अधिक व्यापक अर्थी वापरतात. एक किंवा अनेक देवांच्या अस्ति-त्वावर श्रद्धा असणे याला सामान्यतः आस्तिकवाद समजतात. अतिमानवी शक्ती किंवा चित्‌शक्ती याच्यावरची श्रद्धाही त्यात अंतर्भूत असते. खिस्ती धर्माचा आस्तिकवाद हा एकेश्वरवादी असून त्यातील ईश्वर विश्वातीत असतो; पण ज्ञान आणि क्रिया यांच्याद्वारे तो त्यात अंतर्भूत असतो. सर्वसृष्टी ईश्वराने निर्माण केली आणि तिचे नियंत्रण तोच करतो, असे आस्तिकवाद मानतो. आस्तिकवाद धर्माचे प्रकटीकरण मान्य करतो.

धर्माचे युग सुरू होण्यापूर्वी जादूचे युग होऊन गेले, या निर्णयाप्रत आल्यानंतर फ्रेझरने मानवजात धर्माकडे का वळली याचा शोध सुरू केला. त्याला असे आढळून आले की निसर्गाच्या सत्यतत्त्वसरणी विषयीच्या जिज्ञासेमुळे आणि निसर्गाची साधने आपल्या कामी उपयोगात आणण्यास अधिक उपयुक्त पद्धती सापडावी म्हणून माणसाने दिशा बदलली. "मानवजातीला प्रथमच हे जाणवले की, ज्या निसर्गशक्ती आपण पूर्णपणे आपल्या कह्यात आणू असा विश्वास वाटत होता त्या शक्ती आपल्या इच्छेप्रमाणे हाताळण्याला आपण असमर्थ आहोत. ...... या प्रमाणे जुन्या भावनांच्या पाशातून सुटून वेगळा पडलेला, संशय आणि अनिश्चितता यांच्या लाटांवर हेल्कावे खाणारा हा आमचा प्राथमिक तत्त्वज्ञ विषण्णपणे गोंधळात पडला असला पाहिजे. ...... माणूस किंवा त्याचे सहकारी यांच्या साहाय्याशिवाय हे महान जगत् वाटचाल करू शकते याचे कारण शोधताना त्याला असे वाटू लागले की आपल्या सारखेच पण आपल्यापेक्षा फार शक्तीमान् असे प्राणी अस्तित्वात असले पाहिजेत आणि ते स्वतः अदृश्य राहून सर्व सृष्टीचे नियंत्रण करीत असले पाहिजेत. पूर्वी ज्या विविध घटनांचा क्रम आपल्या जादूच्या क्रियेवर अवलंबून आहे असा त्याचा विश्वास होता ते सर्व प्रकार या अदृश्य प्राण्यामुळे घडून येत असले पाहिजेत असे त्याला वाटू लागले."[1]

माणसाची नीतीविषयक जाणीव त्याच्या धर्मभावनेशी निगडित असते, हा समज अद्याप रेंगाळत राहिला आहे. पण त्याला ऐतिहासिक संशोधनाची पुष्टी मिळत नाही. कारण ज्या वन्य मानवाला देवाची कल्पनासुद्धा आली नव्हती त्याला चांगले कोणते आणि वाईट कोणते याची तीव्र जाणीव होती. ही त्याची जाणीव सहज-प्रवृत्त होती. याचाच अर्थ असा की माणसाची नीतिविषयक जाणीव एकाद्या आतल्या आवाजाच्या प्रेरणेने किंवा देवाच्या भीतीतून निर्माण होत नाही. म्हणून नीतीच्या मुळाशी माणसाची बुद्धी असते हे सिद्ध होते. 'जंगली कायदा' हा शिष्टसंमत शब्दप्रयोग म्हणजे निव्वळ मानवी अहंकार आहे. उच्च अवस्थेतील प्राण्यात सुद्धा वागणुकीचे नियम असतात आणि ते काटेकोरपणे पाळले जातात. हे नियम प्राणिसृष्टीचा वारसा प्राप्त झालेल्या मानवाच्या सहजप्रवृत्तींच्या घडणीत उतरतात. माणसाच्या जीवशास्त्रीय अनुवंशाचा तो एक भाग बनतो. तोच मानवी-स्वभावाचा स्थायीभाव होय. त्यालाच आपण माणसातील नीतिभाव म्हणून ओळखतो. प्रत्येकाला आपल्या अनुभवावरून चांगले कोणते आणि वाईट कोणते याचे ज्ञान होते. त्यावरून त्याला स्वतःला जे चांगले किंवा वाईट दिसते तसे ते इतरांनाही दिसत असले पाहिजे असे सामान्यीकरण तो करतो. येथेच नीतीचा उगम होतो.

अलीकडच्या ऐतिहासिक संशोधनाने एक गोष्ट स्पष्ट केली आहे ती म्हणजे म्हणजे तत्त्वज्ञानाची उत्पत्ती ही धर्माच्याही पूर्वीची आहे. येथे हे लक्षात ठेवले पाहिजे की जादू, जडपूजन, मूर्तजीववाद इत्यादी वन्य मानवाच्या भ्रामक समजुती आणि स्वार्थी हेतूने निसर्गदेवतांना आळवणाऱ्या असंस्कृत मानवाची जुजबी भक्ती या दोहोचीही गणना धर्मात केली नाही तर तत्त्वज्ञानाची उत्पत्ती प्रथम झाली असे दिसून येते. ही गोष्ट मानवी स्वभावात बुद्धी मूलभूत असते हे सिद्ध करते. कारण बुद्धिवाद हा तत्त्वज्ञानात्मक विचाराचे मार्गदर्शक तत्त्व आहे. मानवाने अगदी प्रारंभी निर्माण केलेली तत्त्वज्ञाने म्हणजे अलौकिक शक्तींच्या साह्याशिवाय निसर्गातील घडामोडी भौतिक कारणांनी घडतात हे समजून घेण्याचे मानवी बुद्धीचे अगदी पहिले प्रयत्न होते. निसर्ग ही बुद्धिप्रमाण आणि नियमबद्ध पद्धती आहे हा या प्रयत्नाचा प्रयाणबिंदु होता असा विश्वास बाळगणे त्यावेळी मानवाला शक्य झाले. कारण त्याकाळी माणसाचे मन आध्यात्मिक गूढ गोष्टींनी अद्याप भ्रांतचित्त झाले नव्हते किंवा धार्मिक मायाजालाने मोहमुग्ध झाले नव्हते. आपल्या स्वाभाविक अवस्थेत निसर्गाच्या संवादित्वाने त्यावेळी माणूस कार्य करू शकत होता. तत्त्वज्ञान आणि धर्म, बुद्धी आणि श्रद्धा, यांच्यातील अन्योन्य संबंध पश्चिमी जगाच्या इतिहासात स्पष्टपणे शोधता येतात. निसर्गव्यापारांची मोकळी चिकित्सा करणारे विज्ञान आणि "चांगले जीवन" हे उद्दिष्ट ठरवून ते गाठण्यासाठी

१. जेम्स फ्रेझर, 'सुवर्ण शाखा' – The Golden Bough–





बुद्धिप्रमाण योजना आखणारे तत्त्वज्ञान ही ख्रिस्ती धर्माचा उदय होण्यापूर्वी कित्येक शतके प्राचीन ग्रीस देशामध्ये प्रगल्भ दशेला पोहोचली होती. वैज्ञानिक चिकित्सा आणि तत्त्वज्ञानात्मक विचार यांचा प्रारंभ होण्यापूर्वीच निसर्गधर्म जन्माला आला होता. निसर्गधर्म ही अर्धवट ईश्वरविज्ञानाची पद्धती होती. पण अशा पद्धतीसुद्धा मानवी बुद्धीनेच निर्माण केल्या होत्या. त्यातील ईश्वरविज्ञानसुद्धा जुजबी होते. कारण निसर्गधर्माचे देव माणसाने स्वतःच्या प्रतिमेबरहुकूम निर्माण केले होते आणि ते निसर्गातच वास करीत होते.

इतर देशांच्या प्राचीन संस्कृतीचे इतिहास अद्याप रचले जावयाचे आहेत. सध्या उपलब्ध असलेल्या सामग्रीवरून असा विश्वसनीय पुरावा मिळतो की खऱ्या अर्थाने धर्माचा उगम मागाहूनच झालेला आहे. भारतामध्ये वेदांच्या निसर्गधर्माच्या मागाहून बुद्धिप्रमाण चिकित्सा सुरू झाली. त्याची नोंद अंशतः उपनिषदात सापडते. या चिकित्सेतून पुढच्या काळातील तत्त्वज्ञानाच्या पद्धती जन्माला आल्या. वेदान्त आणि गीता यामध्ये उपदेशिलेला हिंदू धर्म हा बऱ्याच नंतरच्या काळातील धर्माची वाढ आहे. भारताच्या इतिहासात हा क्रम स्पष्टपणे दाखवून देता येत नाही. कारण येथल्या इतिहासात मधून मधून मोठमोठे खंड पडले आहेत. अतिव्याप्ती, पुनस्संस्करण वगैरे प्रकारही घडले आहेत. त्यामुळे स्पष्ट अनुक्रम लावता येत नाही. हिंदूधर्म हा काही कोण्या देवाने प्रगट केलेला धर्म नाही. चीनमध्ये सुद्धा हिंदुस्थानातून भ्रष्ट स्वरूपाचा बौद्धधर्म तेथे जाऊन पोहोचेपर्यंत ज्याला धर्म म्हणता येईल असा तेथे नव्हताच. प्राचीन चीनमध्ये प्रामुख्याने दोन विचारप्रवाह वाहात होते. त्यापैकी कान्फ्यूशियन[१] मत हे बुद्धीवादी होते; आणि ताओ-मत[२] हे निसर्गवादी होते.

जागतिक इतिहासाच्या आजच्या अवस्थेत विश्वेतिहास रचला जाईपर्यंत पाश्चात्य जगातील विचारांच्या उत्क्रांतीचा इतिहास हा सामान्य नमुना मानावयास हरकत नाही. ख्रिस्ती धर्माचा उदय होण्याच्या ६०० वर्षे पूर्वी ग्रीस देशात बौद्धिक जीवनाची जी वाढ झाली तिने आधुनिक मानवी संस्कृतीचा आध्यात्मिक पाया घातला. ग्रीसच्या बौद्धिक जीवनाचा जोम इतका प्रभावी होता की, एक हजार वर्षापेक्षाही अधिक काळपर्यंत यूरोपीय मानवाच्या मनावर वर्चस्व गाजविणाऱ्या संघटित ख्रिस्ती धर्माच्या आघातालाही न जुमानता ते टिकून राहिले. प्राचीन ग्रीक विचार-संपदा बुद्धिवादी होती. त्यामुळे तिने निर्माण केलेले आद्य तत्त्वज्ञान जडवादी होते. "महान तत्त्ववेत्ते जन्माला येण्याच्या कितीतरी आधी विश्वाबद्दलच्या अधिक स्वैर आणि अधिक प्रबुद्ध कल्पना तेथे समाजाच्या वरच्या थरात पसरल्या होत्या."[३]

थेलिस या आद्य तत्त्ववेत्त्यापासून सुरू झालेले धाडसी विचारवंतांचे एक महान तारामंडल तेथे निर्माण झाले. तिने निसर्गाच्या बाहेर न जाता विश्वाची कोडी उलगडण्याचा प्रयत्न आरंभिला. "कारणाशिवाय काहीही घडत नसते," हा या प्रयत्नाचा प्रयाणबिंदु होता. अॅनॅक्सॅगोरसने "जग घडविणाऱ्या बुद्धितत्त्वाचा" विचार मांडला. त्यानंतर दोन हजार वर्षांनी बुद्धिवादाच्या या आद्य द्रष्ट्याकडून फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या धुरिणांनी स्फूर्ति घेतली. त्याची परिणती रोबॅस्पीअरकडून बुद्धिदेवतेची प्रतिष्ठापना झाली. अपोलोनियाच्या डायोजीनिस या तत्त्ववेत्याने उद्घोषित केले की, जगाचे नियंत्रण बुद्धीमुळे चालते आणि बुद्धी आणि वायू ही एकरूप आहेत. ल्यूकीपॉस याने असे

---

१. कॉन्फ्यूशिअस् या चीनी तत्त्ववेत्याच्या विचारप्रणालीला कॉन्फ्यूशियन मत म्हणतात. पितृभक्ति, परोपकार, न्याय, प्रयोजकता, प्रज्ञा आणि निष्ठा या पद्धतीची मूलतत्त्वे आहेत. चीनचे नीतिशास्त्र, शिक्षणपद्धती, राज्यपद्धती आणि धर्म यांचा मुख्य आधार कॉन्फ्यूशियन मत होता.

२. ताओ याचा अर्थ निसर्गाचेच तत्त्व असा आहे. या तत्त्वाच्या साह्याने विश्वव्यवस्था प्रपंच करते असे हे मत सांगते. हे मत कमीतकमी संस्थारूप आणि निसर्गतत्त्वाशी जुळणारे सदाचरण यांचा पुरस्कार करते. ताओ मत हे उदारधर्मी आहे. लाओत्से (इ. स. पू. ६वे शतक) हा याचा पहिला प्रवर्तक मानला जातो.

३. लँगे– 'जडवादाचा इतिहास'. Lange, History of Materialism.





प्रतिपादन केले की, लोगोस[1] (बुद्धीतत्व) हे दुसरे-तिसरे काही नसून अणूच्या व्यापाराचे नियंत्रण करणारे यांत्रिक नियम आहेत. वास्तवशास्त्राचा आद्य जनक डिमॉक्रिटस याने आपल्या पूर्वसूरींचे विचार साररूपाने ग्रथित केले होते. त्याच्या मते निसर्गातील घडामोडी अनिवार्यतेमुळे घडतात हे गृहीततत्त्व निसर्गाच्या अभ्यासाला आवश्यक आहे. तसेच निसर्गाच्या कोणत्याही बुद्धिप्रमाण ज्ञानालाही ते आवश्यक कारण आहे." एम्पीडोक्लिसने बुद्धी ही मूलद्रव्याचा नित्यधर्म आहे असे मानले होते. इलियाटिक पंथाचा संस्थापक झेनोफेनिस हा सुद्धा बुद्धिवादीच होता.

साक्रेटिस काही एकटाच विषाचा प्याला पिणारा तत्त्ववेत्ता झाला नाही. खिस्ती ईश्वर विज्ञानाचा पुढे आधारस्तंभ झालेल्या ॲरिस्टॉटलला आपला जीव बचावण्यासाठी अथेन्स सोडून पळून जावे लागले. प्रोटॅगोरसचे सारे ग्रंथ जाळण्यात आले होते. त्यालाही निसर्गधर्माच्या पुरोहितशाहीच्या क्रोधाच्या कचाट्यातून निसटण्यासाठी पलायन करणे भाग पडले. अनॅक्सॅगोरसला कैद करण्यात आले होते; पण कसेबसे निसटून त्याने आपला जीव बचावला. डायोजेनिसचा नास्तिक म्हणून अनन्वित छळ झाला. इतके होऊनही या आद्य तत्ववेत्त्यांची ज्ञानसंपदा अधःपतित निसर्गधर्माच्या छळातून बचावून राहिली, इतकेच नव्हे तर पुढे खिस्ती धर्माच्या जबरदस्त हल्ल्यालाही दाद न देता ती तगून राहिली. खिस्ती ईश्वरविज्ञानाला 'नास्तिक' ॲरिस्टाटलचे प्रामाण्य मान्य करावे लागले. इतिहासाने उगविलेला हा सूडच नव्हे का ?

अनेक प्रकारच्या व्याख्यांमुळे म्हणा किंवा बुद्धिप्रमाण व्याख्येच्या अभावामुळे म्हणा 'स्वातंत्र्य' आणि 'सत्य' या दोन कल्पना व्यवहारी माणसांनी केवळ तात्विक चिंतन म्हणून बाजूला सारल्या होत्या. तथापि स्वातंत्र्याचे अन्वेषण हे मानवजातीचे तिच्या जीवशास्त्रीय पार्श्वभूमीपासून भिन्नत्व दर्शविणारी प्रेरक शक्ती आहे. बहुधा सर्वकाळ ही शक्ती जाणीवेच्या आवरणात खोलवर दडून राहिलेली असली तरी ती अत्यंत मूलभूत अशी मानवी प्रेरणा आहे. खरे पहाता प्राणिजीवनापासून वारसा हक्काने मानवजातीला मिळालेला तो ठेवा आहे. अर्थात् मानवप्राणी जन्माला येण्यापूर्वीच्या जैविक-उत्क्रांतीच्या प्रक्रीयेच्या संदर्भात मुक्त होण्याच्या प्रेरणेला सुद्धा शारीरिक गुणार्थ आहे. ही प्रेरणा जीवनार्थ कलहाच्या रूपाने अभिव्यक्त होते. जगण्यासाठी माणसाला निसर्गशक्तीच्या भयानक समाघातातून पार पडावे लागते.[2] जगण्यासाठी सचेतनांनी अचेतन सृष्टीच्या गळफासातून मुक्तता करून घेतली पाहिजे इतकेच नव्हे तर खुद्द जीवनाच्या इतर आविष्काराशी सुद्धा त्यांना झगडा द्यावा लागतो. म्हणून जीवनार्थ कलहात मानवाला मिळणारा प्रत्येक विजय म्हणजे स्वातंत्र्याचा विजय होय.

मानवी स्वभावाचे जे जीवशास्त्रीय सार आहे त्यात सत्याच्या तत्त्वज्ञानात्मक आणि नैतिक कल्पनेचा मागोवा घेणे हे अधिक बिकट काम आहे. सत्य हे केवळ आध्यात्मशास्त्रीय वस्तू नाही का ? तशी ती असती तर मानवाच्या स्वभावाशी तिचा काहीही संबंध राहिला नसता. जीवनाची उत्क्रांती वस्तुरूप विश्वात गुंतली गेली असल्यामुळे मानवी स्वभाव भौतिकरीत्या नियत होतो. मानव तत्त्वज्ञानात्मक विचार मांडू शकला, निसर्गात अलौकिक शक्ती कल्पू शकला, अध्यात्मिक विश्वशक्ती भावू शकला आणि नैतिक

---

१. लोगोस या ग्रीक शब्दाचा मूळ अर्थ शब्द, वाणी, बुद्धी असा आहे. हेलेनवादी आणि नवप्लेटोवादी तत्ववेत्त्यांनी लोगोस या शब्दापासून एक विशिष्ट गूढतत्त्व कल्पिले. हे तत्त्व सृष्टीत वसत असते आणि ते सृष्टी नियत करणारे क्रियाशील तत्त्व असते अशी त्यानी कल्पना केली. खिस्ती ईश्वरविज्ञानात पुरुषत्रयीतील दुसरा पुरुष येशू खिस्त याला लोगोस मानण्यात येते.

२. जीवनदेवता (Eros) आणि मृत्युदेवता (Death), जीवनप्रवृत्ती आणि विनाशप्रवृत्ती यांच्या संघर्षात सांस्कृतिक प्रगतीचा अर्थ साठलेला आहे. हा संघर्ष जीवनाचा महत्त्वाचा गार्भितार्थ आहे. म्हणून सांस्कृतिक प्रगतीचे वर्णन मानवजातीचा जीवनार्थ कलह या शब्दात केले पाहिजे.

— सिग्मन फ्रॉईड–संस्कृति आणि तदुद्भूत असंतोष
Sigmund Freud. – Civilisation and its Discontents.



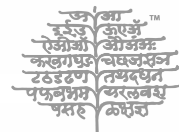


मूल्यांची जाणीव त्याला झाली. हे सगळे खरे असले तरी मानव जात अवतीर्ण होण्यापूर्वी सगळीच काही आध्यात्मिक पोकळी नव्हती. मानवपूर्व कालातील अवशेषांचा साठा माणसाला 'मनस्' (Psyche)[१] च्या रूपाने प्राप्त झाला होता. हे-'मनस्' म्हणजे मर्त्य मानव आणि अमर जगच्छक्ती यांना साधणारी गूढ वस्तू नव्हे. तो मनाचाच सुप्तावस्थेत असलेला भाग होता. मानवाचा तो जैविक वारसा होता; प्राथमिक मानव तसेच त्याचे प्राणिपूर्वज यांच्या एकंदर अनुभवाचे ते कोठार होते. 'मनस्' ही गूढ शक्ती नव्हे. कारण आता मानसशास्त्राचा विषय या दृष्टीने मनस् हे वास्तव रासायनिक (Physico-chemical) द्रव्य घटक समुदाय म्हणून दाखविता येणे शक्य झाले आहे. या घटकांच्या साह्याने तत्त्वज्ञानाला वास्तवशास्त्र आणि मानसशास्त्र या दोहोंना सांधणारा सेतु बांधणे शक्य झाले आहे. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास मनस् हे माणसाला त्याच्या सर्व आध्यात्मिक लक्षणासह निसर्गमातेशी वस्तुरूप जगाशी जोडणारी नाळ आहे. मनुष्यजातीने कल्पिलेली आणि निर्मिलेली नैतिक मूल्ये आणि अध्यात्मशास्त्रीय कल्पना ही भौतिकरीत्या नियत होतात. कारण 'मनस्' ही भूमातेचीच कन्यका आहे.

म्हणून सत्य ही केवळ तत्वचिंतनात्मक कल्पना नव्हे. मानवाच्या अनुभूतीचा तो एक विषय आहे. ती एक वस्तुस्थिती आहे. सत्य म्हणजे वस्तुनिष्ठ अस्तित्वाशी जमणारा मेळ होय– अनुभवाच्या दोन विषयांतील परस्परसंबंध होय, म्हणून सत्य हे ज्ञानाचा गाभा आहे. "ज्ञान ही शक्ती आहे" ही जुनी म्हण निरर्थक नाही. अखिल मानव जातीच्या अनुभवाचे ते सार आहे. जीवनार्थ कलह ही प्राणिसृष्टीत आंधळी प्रेरणा होती. पण मुक्त होण्यासाठी मानवाची जी धडपड चालू असते ती निसर्गशक्तीच्या जुलूमातून मुक्त होण्यासाठी असते आणि तिची प्रेरणा मानवाच्या निसर्गज्ञानात असते. मानवाचे निसर्गाचे ज्ञान जसजसे वाढत गेले तसतसा मुक्तिसंग्रामात तो अधिकाधिक विजयी होत गेला. स्वातंत्र्याची अन्वेषणा जीवशास्त्रीय वारसा म्हणून मानवजातीला प्राप्त झाला त्या अन्वेषणेनेच वन्य मानवात ज्ञानलालसा निर्माण केली. त्यामुळे निसर्गशक्तीशी झगडण्याचे सामर्थ्य त्याला प्राप्त झाले. मानवजातीच्या जीवनात सत्यशोधन आणि स्वातंत्र्याची अन्वेषणा यांचा घनिष्ठ संबंध असून त्यातच मानवी स्वभावाचे सार आहे.

---

१. Psyche या शब्दाचा धात्वर्थ 'श्वास घेणे' असा आहे. त्यावरून पुढे जीव, आत्मा, चित् असे अर्थ त्याला प्राप्त झाले. चित्त या शब्दातही 'चित्' आहेच.





प्रा. द. भि. कुलकर्णी

डॉ. अ. ना. देशपांडे यांची – प्राचीन मराठी वाङ्मयावरील प्रवचने*

मोठ्या विषयाशी झुंज घेतली म्हणजे माणसाचे व्यक्तित्व आपोआपच मोठे होते असे म्हणतात. गेली कित्येक वर्षे डॉ. अ. ना. देशपांडे अशाच एका मोठ्या विषयाशी मोठ्या प्रेमाने झुंज घेत आहेत. तो विषय म्हणजे समग्र मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासाचे लेखन. "आधुनिक मराठी वाङ्मयाचा इतिहास" या डॉ. देशपांडे यांच्या ग्रंथाचा पहिला भाग १९५४ साली प्रसिद्ध झाला. त्याच ग्रंथांचा दुसरा भाग १९५८ साली अवतरला. हे दोन खंड म्हणजे सुमोरे दीड हजार पृष्ठांचा प्रपंच आहे. या दीड हजार पृष्ठांमध्ये लेखकाने अव्वल इंग्रजीतील साहित्यापासून तो स्वातंत्र्योत्तर काळातील नवसाहित्यापर्यंत म्हणजे सुमारे सव्वाशे वर्षांतील मराठी साहित्याचा इतिहास कथन केला आहे.

आणि आता १९६६ साली डॉ. देशपांडे यांचा "प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, भाग १ : पूर्वार्ध" हा ५२२ पृष्ठांचा ग्रंथ वाचकांसमोर आला आहे. याचा अर्थ असा की, किमान गेले एक तप १९५४ पासून १९६६ पर्यंत– डॉ. देशपांडे इतिहासलेखनामध्ये गढून गेले आहेत. ही दुर्मिळ गोष्ट आहे; एखाद्या विषयात असे देहभान विसरून रंगून जाणे ही दुर्मिळ गोष्ट आहे. त्यासाठी नुसती चिकाटी पुरी पडत नाही. अशा वेळी अमुक एका माणसापाशी चिकाटी होती म्हणून त्याने तमुक एक काम केले असे म्हणणे म्हणजे under–statement करणे होय, त्याचा अवमान करणे होय. अशी दीर्घ तपस्येची कामे केवळ चिकाटीने होत नसतात, त्याला हवी असते निष्ठा, डोळस निष्ठा. सर्व मोह आणि सर्व स्पर्धा दूर सारून सर्व प्रकारच्या सवंगतेचा त्याग करून एखाद्या क्षेत्रात चिरस्थायी कर्तृत्व दाखवावयाचे असेल तर हवी असते सुजाण जीवनदृष्टी, गंभीर आत्मविश्वास. 'अ. नां' पाशी हे सारे आहे आणि म्हणूनच आज वाङ्मयेतिहास लेखनाचे एक तप त्यांनी परिपूर्ण केले. यासाठीच, त्यांच्या वाटेवर कडेकडेने उभे असलेल्यांनी आणि त्यांचा मागोवा घेणाऱ्यांनी त्यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन केले पाहिजे.

लेखकाची जीवनदृष्टी

अ. नांची ही निष्ठा किंवा ही जीवनदृष्टी कोणती ? "जीवननिष्ठा" हीच त्यांची निष्ठा आहे, या मानवी जीवनावर अ. नांचे विलक्षण प्रेम आहे. हे आपल्याभोवती पसरलेले मानवी जीवन कुठे उगम पावले, त्याने कोणकोणती वळणे घेतली, आणि त्याची कारणे कोणती इत्यादी प्रश्नांनी त्यांना अस्वस्थ केले आहे. असे प्रश्न प्रत्येक अंतर्मुख व्यक्तीला पडत असतात आणि प्रत्येक व्यक्ती मग आपापल्या वृत्तीप्रमाणे आपापले माध्यम शोधत असते. एखादा तत्त्ववेत्ता आत्मचिंतनातून या प्रश्नांचा वेध घेतो, एखादा समाजशास्त्रज्ञ समाजाच्या स्थितिगतीतून आपल्या समस्या उकलू पाहतो तर एखादा कलावंत रंगरेषादिकांच्या माध्यमातून स्वतःला आविष्कृत करतो.

अ. नांची मूलप्रकृती तत्त्ववेत्ता आणि समाजशास्त्रज्ञ यांच्या सीमेवरील आहे. त्याना केवळ अमूर्त चिंतन नको, त्याना केवळ सामाजिक उलाढालीही नकोत, या दोहोंचेही मिश्रण त्याना हवे आहे. म्हणूनच की काय जीवनाच्या अंतिम तत्त्वाचे स्फुरण ज्यातून स्थलकालसापेक्षतेने होते अशा वाङ्मयकलेकडे त्यांचे लक्ष जाते.

---

*. प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, भाग १ पूर्वार्ध; १९६६; व्हीनस प्रकाशन, पुणे; पृष्ठसंख्या ५२२, मूल्य रु. २०–००

अनुक्रमणिका

व्यक्तिप्रधान, तंत्रप्रधान, तत्त्वप्रधान अशा अनेक दृष्टींनी वाङ्मयेतिहास लिहिता येतो आणि या अनेक दृष्टींचा समन्वय करून आपण वाङ्मयेतिहासलेखन करणार आहोत असे, अ. नांनी (आ. म. वा. इ., भा. १, पृ. क्र. १३) म्हटलेच आहे. त्यामागेही त्यांची ही समाजचिंतकाचीच वृत्ती असावी.

या त्यांच्या समाजचिंतकाच्या भूमिकेमुळेच त्यांना वाङ्मयेतिहासलेखनात वाङ्मयबाह्य मूल्ये अधिक मोलाची वाटतात. वाङ्मयाचा इतिहास लिहिताना सर्वात प्रथम वाङ्मयीन मूल्यांचा विचार करावयाचा असतो अशी जर त्यांची धारणा असती तर त्यांच्या या सर्व लेखनाचे स्वरूपच बदलून गेले असते. डब्ल्यू. पी. केर आणि टी. एस. इलियट यांना जीवनमूल्यांइतकेच वाङ्मयीन मूल्यांचेही भान होते आणि म्हणूनच "वाङ्मयाचा इतिहास" हे शब्द या उभयतांना वदतोव्याघातासारखे वाटत. त्यांच्यामते वाङ्मयाला असतो तो फक्त वर्तमानकाळ. एखादा ग्रंथ १३व्या शतकात लिहिला गेला तरी आज, या क्षणी तो वर्तमानकाळात उपस्थित असतो; प्रत्येक वाङ्मयीन कृतीची ही वर्तमानसापेक्षता लक्षात घेतली म्हणजे " गतकालीन वाङ्मय " हे देखील वर्तमानकालीन वाङ्मयच असते याची जाणीव होऊ लागते. म्हणूनच एका लेखकाने प्रश्न विचारला आहे, "Is it possible to write literary history that is, to write that which will be both literary and a history? Most histories of literature, it must be admitted, are either social histories, or histories of thought as illustrated in literature, or impression and judgements on specific works arranged in more or less chronological order " अ. नांच्या इतिहासलेखनाचे स्वरूप खूपसे असेच आहे, म्हणजे संमिश्र आहे. वाङ्मय ही एक कला आहे, " संस्था " आहे हे लक्षात घेऊन तिच्या परंपरा, तिचे संप्रदाय, तिचे माध्यम, तिच्या समस्या यांच्या विचारापेक्षा लेखकांचा आणि त्यांच्या लेखनकृतींचा कालानुक्रमी परामर्श आणि त्यामागील विचारसरणी यांचा शोध असे या इतिहासलेखनाचे स्वरूप आहे. म्हणजे हा " वाङ्मयेतिहास " आहे असे म्हणण्यापेक्षा " मराठी लेखनातून आविष्कृत झालेल्या विचारसृष्टीचा इतिहास " आहे असे म्हटले पाहिजे.

अर्वाचीन काळात वाङ्मयप्रकारातील भेद सुस्पष्ट असल्यामुळे वाङ्मयाचे प्रयोजन मूलतः कलात्मक असल्यामुळे अ. नांची ही वाङ्मयबाह्य भूमिका त्यांच्या अर्वाचीन खंडामध्ये जाणवली नाही. परंतु आता ते प्राचीन वाङ्मयाकडे वळल्याबरोबर त्यांची ही विशिष्ट भूमिका अगदी स्पष्ट झाली आहे. या ग्रंथातही 'लीळाचरित्राचे वाङ्मयीन मूल्यमापन ' अशासारखे परिच्छेद आढळतील; परंतु ते अपवाद होत. (या दृष्टीने जाणकारांनी ' मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन ' हा प्रा. रा. श्री. जोग यांचा ग्रंथ एकवार अवश्य वाचावा.)

अर्थात एखाद्या संस्कृतीचा वैचारिक विकास पाहणे यापरती दुसरी, मोलाची गोष्ट कोणती ? प्रस्तुत ग्रंथातील ' पार्श्वभूमी ' या पहिल्या प्रकरणाचा या संदर्भात आवर्जून निर्देश करावयास हवा.

प्रवचनकाराची भूमिका

परंतु अ. नांची अर्वाचीन वाङ्मयखंडातील वैचारिक प्रकरणे आणि प्राचीन वाङ्मयखंडातील वैचारिक प्रकरणे यांच्यात फार फरक आहे. ' लोकहितवादींपेक्षा मालाकार श्रेष्ठ होते ' असा विचार जेव्हा अर्वाचीन खंडात अ. ना. मांडतात तेव्हा त्यात केवळ अभिनिवेश नसतो तर खंडनमंडनाच्या प्रक्रियेतून जे हाती लागले ते मांडण्याचे धैर्य असते. उलट, प्राचीन खंडामध्ये वैदिकांपेक्षा अवैदिक श्रेष्ठ आहेत हा जो निष्कर्ष ते काढतात त्यामागे अशी तर्कशुद्ध प्रक्रिया नसते, त्यामागे आपली आवडती गृहीतकृत्ये असतात. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर, अर्वाचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास लिहितेवेळी अ. नांच्यापाशी पूर्वग्रह कमी आणि चिकित्सकदृष्टी अधिक होती. आता त्यांचे वय आणि व्यासंग या दोन्ही गोष्टी वाढल्या आहेत. त्यामुळे असेल, पण अभ्यासकाच्या चिकित्सक वृत्तीऐवजी येथे भाविकाची निष्ठा, प्रवचनकाराचा आवेश आणि बहुश्रुतांचे पांडित्य यांचेच विशेष दर्शन घडते.

' अभ्यासकाची चिकित्सक वृत्ती नाही ' याचा अर्थ अभ्यास नाही असा मात्र कोणी करू नये.

ग्रंथाच्या अखेरीस जोडलेली ७५ संदर्भग्रंथांची यादी, प्रत्यक्ष ग्रंथात पानोपानी विखुरलेली अवतरणे, स्वमत-सिद्धीसाठी लेखकाने केलेला वकिली युक्तिवाद आणि त्याचा आत्मविश्वास या साऱ्यांतून लेखकाचा दीर्घ व्यासंगच जाणवतो. शंका येते ती एवढीच की या साऱ्या प्रतिपादनामागे शास्त्रज्ञाची, तत्वज्ञानाची, अभ्यासकाची अथवा शोधकाची भूमिका आहे की प्रेषिताची, प्रवचनकाराची आणि प्रचारकाची भूमिका आहे ? प्रेषिताची आणि प्रचारकाची नव्हे परंतु प्रवचनकाराची भूमिका लेखकाने खचित पत्करली आहे.

प्रवचनकाराजवळ काही सिद्धांत आणि काही निष्ठा असतात, त्याबद्दल त्याच्या मनात बिलकुल संदेह नसतो. फक्त त्यांचे यशस्वी आणि प्रभावी प्रतिपादन कसे करावयाचे एवढाच त्याच्यापुढे प्रश्न असतो. डॉ. अ. ना. देशपांडे यांनी आपल्या निष्ठांचे आणि सिद्धांतांचे मोठे प्रभावी प्रतिपादन केले आहे. या दृष्टीने विवेकाचा– विरक्तियुक्त भक्तीचा– जयजयकार, (पृ. क्र १) 'संस्कृतचा जयजयकार म्हणजे लोकद्रोह' (पृ. क्र. ३५) 'यादवादी राजे लोकाभिमुख होते काय' (पृ. क्र. १७८) इत्यादी भाग वाचण्यासारखा आहे.

सदर ग्रंथाची शैलीही या दृष्टीने पाहण्यासारखी आहे. उदाहरणार्थ, "स्त्रियांच्याही वाट्यास असेच लाचारीचे, परावलंबनाचे जिणे आले. त्यांच्या आयुष्यरूपी आकाशातील स्वातंत्र्यरूपी सूर्यास पारतंत्र्याचे कायमचे खग्रास ग्रहण लागलेले." (पृ. क्र. १८०) किंवा तात्पर्यार्थ हा की, 'हे कर, ते करू नको, असा वाग, तसा वागू नको अशा धर्मशास्त्रातल्या आज्ञारूपी मार्जारांनी यादवकाळातल्या व्यक्तिजीवनरूपी पात्रातील स्वातंत्र्याचे दूध जवळजवळ सगळेच पिऊन टाकले होते. (पृ. क्र. १८१) अशा धर्तीची वाक्ये ग्रंथभर आढळतात, हा प्रवचनकाराच्या भूमिकेचाच एक आविष्कार नव्हे काय ?

लेखकाच्या वाणीला असा आलंकारिक फुलोर यावा, त्याने हिरिरीने विरोधकांवर तुटून पडावे अशी लेखकाची भूमिका आहे तरी कोणती ? तिचे स्वरूप काय ?

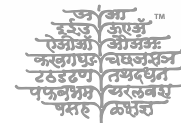
वैचारिक भूमिकेचे सार

तिचे स्वरूप थोडक्यात असे :

वैदिक आणि अवैदिक अशा दोन विभिन्न विचारधारा प्राचीन काळापासून या देशात चालत आलेल्या आहेत. त्यापैकी वैदिक ही आर्यांची विचारधारा असून तिचे स्वरूप आक्रमक, प्रवृत्तीपर आणि बहुजन-विमुख आहे. या विचारधारेचे दर्शन वेदांपासून चतुर्वर्गचिंतामणि या ग्रंथापर्यन्त अनेक ग्रंथात घडते. संस्कृत भाषा व ब्राह्मणवर्ण ही या विचारसरणीची आश्रयस्थाने. या उलट अवैदिक विचारसरणी. ही अवैदिक विचारसरणी वैदिक विचारसरणीपेक्षा अधिक प्राचीन आणि अधिक श्रेष्ठ. वेदपूर्वकालीन सिंधुसंस्कृतीपासून महानुभाव पंथापर्यंत पसरलेली निवृत्तिपर भक्ती आणि बहुजननिष्ठा हे तिचे आद्य रूप. बहुजनसमाज आणि प्राकृत भाषा ही तिची आश्रयस्थाने. वैदिक संस्कृतीने या अवैदिक संस्कृतीचा नाश करावयाचा अखंड प्रयत्न केला. परंतु वैदिकांना त्यांच्या या संहारकार्यात यश आले नाही. उलट अवैदिकांशी त्यांना वेळोवेळी नमते घ्यावे लागले. या वैदिक–अवैदिक संस्कृतीच्या संघर्षातून आणि समन्वयातून प्राचीन मराठी संस्कृती साकार झाली. अर्थात प्राचीन मराठी संस्कृतीत अवैदिक विचारसरणीचे प्रमाण अधिक, नव्हे सनातन अवैदिक संस्कृतीचा एक स्थलकालसापेक्ष आविष्कार म्हणजेच प्राचीन मराठी संस्कृती. प्रारंभीच्या काळात तिचा सर्वात ममतेने आणि जाणिवेने कुणी विकास केला असेल तर तो महानुभाव पंथाने. महानुभाव पंथाची अवैदिकता, संन्यासप्रवणता, निवृत्तिपर भक्ती, द्वैतवाद हे मराठी संस्कृतीचे, अवैदिक संस्कृतीचे वैभव होय.

डॉ. अ. ना. देशपांडे यांच्या ग्रंथामागील भूमिका थोडक्यात ही अशी आहे. लेखकाने ही आपली भूमिका मोठ्या कळवळ्याने, पोटतिडिकेने आणि बहुश्रुततेने मांडली आहे. पुष्कळदा इतिहासलेखन हे इतिवृत्तलेखन होते, डॉ. देशपांडे यांचे इतिहासलेखन हे इतिवृत्तलेखन झालेले नाही. याचे कारण त्यांच्यापाशी असलेली ही निश्चित वैचारिक भूमिका. या विशिष्ट वैचारिक भूमिकेमुळेच, भावे-भिडे-पांगारकर आदींचे याच कालखंडावरील ग्रंथ उपलब्ध असतानाही, सदर ग्रंथास स्वतःचे असे निर्मितिप्रयोजन लाभले.

अनुक्रमणिका





डॉ. देशपांडे यांची ही 'अवैदिक' भूमिका वादातीत आहे का ? तसे म्हणणे कठीण आहे. सनातनी विचारवंतांना ती पटणे अशक्यच. पुरोगामी विचारवंतांना त्यातील बहुजननिष्ठा, प्राकृतनिष्ठा इत्यादी पैलू पटले तरी आत्यंतिक निवृत्तिवाद पटणे अवघड. लेखकाची भूमिका कोणास पटो न पटो इथे प्रश्न असा आहे की लेखकाने आपली भूमिका शास्त्रशुद्ध, विवेकयुक्त पद्धतीने मांडली आहे का ? ग्रंथ वाचत असताना असे वाटत राहते की लेखकाच्या मनात वैदिक संस्कृतीबद्दल तीव्र आकस आहे, तसा तो असावयासही हरकत नाही. पण त्याचीही तर्कसंगत मीमांसा झाली पाहिजे. परंतु शोध घेण्यापूर्वीच एखाद्याने दोन संस्कृतींबद्दल मनात पूर्वग्रह बाळगले तर तर्कशुद्ध प्रतिपादन व्हावे तरी कसे ? (खरे तर मी स्वतः अनांच्या **अधिकांश** मताशी **तत्त्वतः** सहमत आहे. परंतु त्यांची विचार करण्याची आणि विचार मांडण्याची पद्धती मला स्वीकरणीय वाटत नाही.)

इस्लामसापेक्षतेकडे दुर्लक्ष

आणखी महत्वाचा प्रश्न असा की इ. स. च्या १० व्या शतकापासून इ. स. च्या १३ व्या शतकापर्यंत जी मराठी संस्कृती साकार होत होती तिला ही तत्त्वसरणी कशी आणि किती प्रमाणात लागू पडते ? या प्रश्नाचे यथार्थ उत्तर हवे असेल तर मध्ययुगीन भारतीय संस्कृती आणि इस्लामी संस्कृती यांचा परस्परसंबंध फार बारकाईने तपासावा लागेल. दुर्दैवाने लेखकाने या मूलगामी समस्येचा फारच त्रोटक विचार केला आहे. (प्रा. म. वा. इ. भा. १ : पू., पृ. क्र. ७९–८४) इस्लामी आक्रमण यशस्वी होण्याचे प्रधान कारण कोणते ? लेखकाच्या मते "तत्कालीन हिंदु समाजाच्या राजकीय, सामाजिक व धार्मिक क्षेत्रातील जीवनाची विस्कळित व असंघटित अवस्था" (प्रा. म. वा. इ. भा. १ : पू. पृ. क्र. ८२) आणि या विस्कळितपणाला जबाबदार कोण ? तर अ. नांच्या मते अर्थातच उच्चवर्ग, उच्चवर्ण. डॉ. देशपांडे यांनी जर संशोधकाच्या दृष्टीने या प्रश्नाकडे पाहिले असते तर त्यांना असे दिसले असते की जगातील अनेक सुसंघटित राष्ट्रेदेखील मध्ययुगात इस्लामी झंझावातापुढे कोलमडून पडली. का ? कारण समता, बंधुता, सामूहिक उपासना आणि इहलोक यांची उचित जाणीव ठेवणारी इस्लामी धर्मतत्त्वे; या तत्त्वानीच इस्लामी संस्कृतीला एक ऐतिहासिक ताकद दिली होती. इस्लामधर्माचा तो ऐतिहासिक आणि अपरिहार्य विजय होता. त्यांच्या विजयास आणि आपल्या पराभवास जसे केवळ निवृत्तिवादी पंथ जबाबदार नव्हते तसेच केवळ कर्मकांडात रंगलेले कर्मठही जबाबदार नव्हते; एका अर्थाने आपली सारी संस्कृतीच जबाबदार होती. आणि चक्रधरस्वामींपासून रामदासस्वामींपर्यंतच्या मराठी संतांचे वैशिष्ट्य हे की त्यांनी आपापल्यापरीने आत्मसुधार, पुनरुज्जीवन आणि समन्वय या मार्गांनी हे सांस्कृतिक आक्रमण आत्मसात करण्याचे सामर्थ्य आपल्या समाजास मिळवून दिले. आक्रमणाची समाप्ती झाल्याबरोबर म्हणजे शिवकालानंतर महाराष्ट्रातील संतआंदोलन एकदम मागे का पडले, याचेही रहस्य या आंदोलनाच्या इस्लामसापेक्षतेतच आहे. इस्लाम संस्कृती आणि मराठी भक्तिआंदोलन यांचा इतका निकटवर्ती संबंध असल्यामुळेच, इस्लाम, त्याची धर्मतत्त्वे, त्यांचा ऐतिहासिक आविष्कार, इतर देशांत आणि प्रांतात त्यांचा झालेला परिणाम यांचा महाराष्ट्राच्या संदर्भात विचार व्हावयास हवा होता. तसे काही न करता जर आपण एखाद्या विशिष्ट सांस्कृतिक प्रवृत्तीलाच जबाबदार धरू लागलो तर येथील प्रत्येक सांस्कृतिक अरिष्टाला बौद्ध किंवा महानुभाव किंवा वारकरी हे तथाकथित निवृत्तिवादी पंथच जबाबदार आहेत असे म्हणणाऱ्या एकांगी प्रचारकात आणि आपल्यात फरक काय राहिला ?

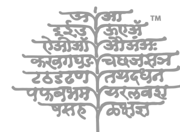
याच संदर्भात आणखी एक गोष्ट सांगावयास हवी. ती म्हणजे, निश्चित मते असणे ही गोष्ट निराळी आणि आपल्या निश्चित मतांना, साधकबाधक पुरावे लक्षात घेऊन, सिद्ध करणे ही गोष्ट वेगळी. तळटीपा न देणे ही लेखकाची सवय लक्षात घेतली म्हणजे त्याचा कल कोणत्या बाजूला आहे हे सहज लक्षात यावे. महानुभाव पंथाचे विवरण करीत असताना येशू ख्रिस्त आणि जे. कृष्णमूर्ती यांची वचने उद्धृत करण्यात काही वैचारिक अनौचित्य आहे अशी शंकासुद्धा लेखकाच्या मनात येऊ नये. यावरूनही त्याची वृत्ती अभ्यासकाची किंवा संशोधकाची नसून प्रवचनकाराचीच आहे याविषयी संदेह उरत नाही.

डॉ. देशपांडे यांच्या या विवेचन-पद्धतीचे एक उदाहरण नमूद करण्यासरखे आहे. अपभ्रंश ही स्वतंत्र भाषा नसून तो मराठीचाच राष्ट्रकूटकालीन आविष्कार आहे. असा एक मोठा क्रांतिकारक विचार डॉ. ग. वा. तगारे यांनी मांडला आहे. तो जर मान्य झाला तर मुकुंदराज–चक्रधरस्वामी हे मराठीचे आद्य साहित्यिक न ठरता पुष्पदंत-कनकामर इत्यादी अपभ्रंश कवी हे आद्य मराठी कवी ठरतील. आता एकतर आपल्याला डॉ. तगारे यांचा सिद्धांत मान्य करून पुष्पदंत–कनकामरांपासून मराठी वाङ्मयाचा इतिहास लिहिला पाहिजे किंवा डॉ. तगारे यांचा सिद्धांत चुकीचा आहे (आणि का चुकीचा आहे) ते तरी आपण सांगितले पाहिजे. पण डॉ. देशपांडे तिसराच पंथ स्वीकारतात. ते डॉ. तगारे यांचा सिद्धांत एकीकडे मान्यही करतात (प्रा. म. वा. इ. भा. १ : पू. पृ. क्र. २०८) आणि दुसरीकडे पुष्पदंत–कनकामर यांच्याकडे दुर्लक्ष करून मुकंदराजास आद्य कविकीर्ती संबोधतात. (कित्ता पृ. क्र. १, २५० इ.) याला काय म्हणावे ?

गंमत अशी आहे की डॉ. अ. ना. देशपांडे यांच्यासमोर अलीकडे असे भाषिक, वाङ्मयीन, सांस्कृतिक इत्यादी लौकिक प्रश्न नाहीतच. त्यांच्यासमोर प्रश्न आहेत ते अंतिम स्वरूपाचे, मूलभूत. त्या दृष्टीने या ग्रंथाला त्यांनी जोडलेले निवेदन वाचनीय आहे. आर्त जीवाची सारी व्याकुळता त्यात आहे. त्यांच्याच शब्दात सांगावयाचे तर "मरणाच्या स्मरणात" (पृ. क्र. ५) निरंतर राहून त्यांनी "एका स्वतंत्र दृष्टिकोणातून" (पृ. क्र. ६) "प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास भाग १ : पूर्वार्ध" हा आपला प्रवचनग्रंथ लिहिला आहे.

मोठ्या विषयाशी झुंज घेतली की माणसाचे व्यक्तित्व मोठे होते असे म्हणतात. मोठे होणे म्हणजे विकास. यापुढे डॉ. देशपांडे यांना ज्ञानदेव–नामदेव आदी महान संतांचा परामर्श घ्यावयाचा आहे त्या प्रवचनात त्यांच्या लेखनाचे व्यक्तित्व अधिकाधिक महान होईल असा विश्वास व्यक्त करून मी माझे बोलणे संपवितो.

— (आकाशवाणीच्या सौजन्याने)





श्री. कृ. बा. मराठे

केशवसुतांची देवकल्पना

पहिल्या कवितेचे वेगळेपण

केशवसुत कविता करू लागले तो काळ सामाजिक समुद्रमंथनाचा होता. भारतीय आदर्शवादी संस्कृती आणि पाश्चात्य भौतिक संस्कृती यांचा तो संघर्षसमय होता. पहिल्या मळखाऊ प्रवृत्तीऐवजी नव्या परीट-घडीचा वापर वाढत होता. अशा काळात इंग्रजी शिक्षणाने प्रभावित झालेले विद्वान आजवर जोपासलेल्या रूढींना खुळ्या ठरवून त्या मोडून काढू लागले, मिल्ल-स्पेन्सर यांच्या अभ्यासाने देववादालाही ठोकरू लागले होते. अशा परिस्थितीत केशवसुतांची कविता जन्मलेली आहे. त्यांची कविता प्रारंभापासूनच म्हणजे १८८५ पासूनच मूर्तिपूजेपेक्षा निसर्गपूजनात रमणारी दिसते. या कामी त्यांना ही सृष्टीची उपासना कशी स्फुरली हे सांगणे कठीण आहे. इंग्रजी काव्यवाचनाने ही कल्पना आली की कोणा गुरुजनाचे त्यांना मार्गदर्शन लाभले हे निश्चित करणे अवघड आहे. कारण तसे संस्कार घडविणारे शिक्षक अद्यापि त्यांना भेटले नव्हते. ते आणि मित्र सारे पुढे म्हणजे इ. स. १८८९। ९० च्या सुमारास अशा शिक्षकांच्या संपर्कात आले आहेत. त्यांची पहिली स्तोत्रवजा स्वतंत्र कविता 'उगवत असलेल्या सूर्यास' ही १८८५ साली लिहिलेली आहे. ती बारकाईने वाचली, त्यात आलेली सूर्याची विशेषणे आणि स्तुती लक्षात घेतली तर त्यांनी 'उगवत असलेल्या सूर्यास' दिलेले अर्घ्य म्हणजे नव्या मंत्रांनी गाइलेली जुनी देवभक्ती दिसते. जुन्या स्वयंज्योतीची नवी आरती ऐकू येते आणि श्रीसूर्यनारायणाऐवजी तेजस्वी निसर्गदेवच त्यांच्या डोळ्यापुढे आहे याची जाणीव होते. आणि म्हणूनच त्याची पूजा-अर्चा करताना फुले, वेली आणि विहंग यांचेच ते अनुकरण करीत आहेत. त्यांच्या पहिल्याच कवितेत त्यांनी पौराणिक संकेत बाजूला ठेवले आहेत. या निसर्गदेवाचे त्यांनी 'एका खेड्यात' विराट् दर्शन घेतले आहे. त्याचे विवेचन यथाक्रम येईलच. त्यांची आस्तिकबुद्धी नवा देव घेऊन आली हे यावरून कळण्यास हरकत नाही.

केशवसुतांची देवकल्पना

केशवसुतांच्या कवितेत देऊळ, मंदिर, निजधाम, स्वर्ग वगैरे सारखे अनेक शब्द येतात. त्या शब्दांची अर्थव्याप्ती वेगवेगळी आहे. त्यांचे दर्शन नेमके नाही. त्यांचा अर्थ देवांचे वसतिस्थान असा सर्वसामान्य घेऊनही त्यांच्या छटा भिन्नभिन्न रंगाने प्रतीत होतात. कवी जेथून आला ते त्याचे मायघर. कवी त्या 'निजधामी' स्वेच्छेने जाऊ शकतो नि परत येऊ शकतो "निजधामाहुनि आलो गडे, तर ऋणे फेड चल सुखे स्वधामाकडे! जिवलगे" असे 'कोणीकडून? कोणीकडे?' मधे मधे ते म्हणतात. या शब्दांना भारतीय वेदान्ताने वेगळा अर्थ दिलेला असला तरी ते महात्म्याचे निवासस्थान आहे हे त्यांच्या अनेक कवितांवरून दिसून येईल. पुण्यात्म्यांचे ते अंतिम ठिकाण आहे. पाप्यांना भारतीय तत्त्वज्ञान निजधामात जागा देते पण स्वर्गात नाही. पाश्चात्य तत्त्वज्ञान फक्त विभूतींनाच त्या दिव्य स्थली नेते. तेव्हा ही कल्पना त्यांनी इंग्रजी काव्यावरून उचललेली दिसते. त्यांनी भाविलेला स्वर्ग देखील असाच भारतीय वाटत नाही. त्यांचा स्वर्ग नुसता सर्वसुखाचे आगर नाही. तो गतिमान् आहे. तो पृथ्वीवर येतो जातो. चुंबनासाठी खाली लवतो. आणि पृथ्वीसुद्धा त्याला स्तुतिपाठाने खूष ठेवून तो चिरंतन आपल्यापाशी राहावा अशी अपेक्षा करते. म्हणजे देवाप्रमाणेच स्वर्गही पूर्ण विलासी आहे. तो सचेत आहे, सुखभोगी आहे. वस्तू तशी छाया एवढाच त्यांतील मतलब. सामान्य दृष्टीला मंदिर किंवा देऊळ यात भेदभाव नाही. पण कविदृष्टी त्यात फरक करते. तिला मंदिर हे चैनीचे, सुखोपभोगाचे ठिकाण वाटते, जलमंदिर, शयनमंदिर या प्रमाणेच तोही एक भाग त्याना वाटतो. त्यामुळे मंदिरशब्दाचा उपयोग केशवसुत अनेकदा श्रीमंताच्या

अनुक्रमणिका





प्रासादासारखा करतात. तसा देऊळ शब्दाचा वापर ते करीत नाहीत. दुःख हलके करण्याचे ते एक विश्रांतिस्थान ते मानतात. भोळ्याभाबड्या लोकांप्रमाणेच स्वतःही त्याकडे प्रार्थनालय म्हणून पाहतात, पवित्र समजतात. त्यामुळेच ते जसे चार भिंतीत त्याना पूज्य आहे तसे उघड्या माळावरही निसर्गाच्या सान्निध्यात ते त्यांना दिसते. निसर्गसुंदर विशाल भक्तिस्थळाचे वर्णनही केशवसुतांनी तितक्याच भव्यपणे केले आहे. त्याचे दिव्य दर्शन कवीच्याच शब्दात पुढील प्रमाणे घडते :

वरुनि सुंदर मंदिरे न त्या ठायी,
 – परी साधी झोपडी तिथे पाही ।
मंदिरातुनि नांदते रोगराई,
 – झोपडयातुनि रोग तो कुठुनि राही ॥१॥
उंच नाहित देवळे मुळी तेथे,
 – परी डोंगर आहेत मोठमोठे ।
देवळी त्या देवास बळे आणा,
 – परी राही तो सृष्टिमधे राणा ॥२॥
स्तोत्र ओढे थांबल्यावीण गाती,
 सूर वारे आपुला नित्य देती; ।
वृक्षगण तो हालुनी डुल्लताहे
 – अशा भक्तीच्या स्थळी देव आहे ॥३॥

–या वर्णनावरून मंदिर आणि देऊळ यातील केशवसुतांचा अभिप्राय लक्षात घेता त्यांनी मंदिरातील अस्वच्छता आणि संकुचित वृत्ती आणि देवळातील निरागसपणा आणि उदात्त भाविकता निर्भयतेने जनतेसमोर ठेवली आहेत. किंबहुना मूर्तीच्या पायापाशी लोळण घेणारी सगुण भक्ती व निराकार निसर्गपूजा यातील भेद उघड करून आपल्या मनाचा कलही त्यानी व्यक्त केला आहे.

निसर्गदेवाच्या सान्निध्यात ज्यांना राहावयाला जागा आहे, खपावयाला शेतीवाडी आहे, त्यांचे जीवन निरोगी आणि स्वावलंबी होते. त्यांच्या त्या अमृतजीवनापुढे स्वर्गसुख उणे वाटते. त्यांना त्यांचे खेडे त्यांच्या दैनंदिन गरजा भागवणारे विशाल जग वाटते. त्यांच्या चित्तात चिंतेला घर करता येत नाही की नीचापुढे नमून राहण्याची पाळी त्यांच्यांवर येत नाही. ते वृत्तीने स्वतंत्र आणि मनाने उदार असतात. त्यांना पुस्तकी ज्ञान कमी असेल पण व्यवहार शिक्षणाने ते दरिद्री नसतात. ही इ. स. १८८७ साली लिहिलेल्या 'एक खेडे' कवितेची दिंडीपताका आहे. 'ईश्वराचा ग्रंथ' या इंग्रजी वरून अनुवादिलेल्या कवितेत ते म्हणतात. जगरूप ग्रंथ वाचून गोळा केलेला अनुभव 'कडेला पृष्ठकाचिया' म्हणजे पुस्तकाबाहेरच खरोखरी आहे, असे ध्वनित केले आहे. हा जगाबाहेरचा आधिभौतिक अनुभव निसर्गोपासनेत जसा येईल तसा चार भिंतीच्या आवारात– मंदिरात– कसा मिळेल ?

केशवसुतांच्या काव्यात येणारे देव, देवी, देवता, प्रभू, ईश्वर असले शब्द वापरून वापरून गुळगुळीत झालेले आहेत. त्यांच्या अर्थात ते फारसा फरक करीत नाहीत. पण जेव्हा प्रतिमास्वरूपाने त्यांचा निर्देश करतात तेव्हा त्यांच्या वेगवेगळ्या मूर्ती जाणवतात. त्यांचा कृष्ण दह्यांडीकडे धावणारा आहे, मदन–मदनिका द्यूतखेळात रमतात, लक्ष्मी वैकुंठात राहते, माहेरपणाला रत्नाकराच्या घरी येते, आणि सागरात विहार करते. त्यांचे हे पौराणिक देव आणि देवी पुराणातल्या कथाप्रमाणेच असुराबरोबर झगडणारे भांडणारे आहेत. ते जसे माणसाकडून सेवा घ्यायला तयार आहेत तसे माणसाची देवडी राखायला तयार आहेत. याशिवाय स्वातंत्र्यदेव आणि देवी, पालक देव आणि देवी, पयोदेव व पयोदेवी अशी कितीतरी विदेशी देवांची जोडपी आपल्याला केशवसुतांच्या कवितेमधे भेटतात. 'आराधुनी विपिन दैवत मी तिथूनी । त्याची प्रसादवचने मनुजांस आणी.' असे 'सृष्टी आणि कवी' मध्ये ते सांगतात तर 'ईश्वराचा ग्रंथ' लावताना अपरसृष्टीनिर्माता शब्दसृष्टीचा ईश्वर जो 'मोठा कवी' तोच ईश्वर असा विचार सांगताना ते कवीलाच ईश्वर पदवीस चढवितात. पण ही काही केशवसुतांची खरीखुरी देवकल्पना नाही. त्यांनी मनीमुळी घोळविलेला देव यापेक्षा वेगळा आहे. तो प्रथम इंग्रजी वाङ्मयाच्या अध्ययनाने परिचित झालेला आणि पुढे अनुभवाने पाहिलेला चालता बोलता देव आहे. तो अंधाऱ्या देवघरात राहणारा नाही तर माणसाच्या खांद्याला खांदा भिडवून त्याच्याच बरोबरीने कडुगोड जीवन जगणारा आहे. तो सर्वसंगपरित्यागी नसून सुखदुःखाचा अनुभव घेणारा आहे.

भारतीय तेहतीस कोटी देवांच्या भरीला इंग्रजी कवितेच्या आधाराने आणि प्रसंगाप्रसंगाने जरी अनेक देव त्यांनी मराठी कवितेत आणून सोडले असले तरी इंग्रजी कवितांचे भाषांतर करताना मात्र हे सर्जन-कौशल्य त्यांच्या फारसे उपयोगी पडलेले दिसत नाही. त्यांनी डब्ल्यू. ड्रूमंडच्या एका कवितेचा अनुवाद 'जायाचे जग का असेच ?' या शीर्षकाखाली केला आहे. त्यातील 'ईश्वर' Providence करता. थकून जाईल. पण पहिल्या श्लोकातील 'देवानो,' आणि शेवटच्या उपजातीमधील 'देवा' हे शब्द मूळ इंग्रजीतील Powers above आणि 'Heavens' यांचे अन्वर्थक भाषांतर वाटत नाही. तथापि या कवितेच्या शेवटी मूळामधील 'चांगल्याप्रमाणे वाईटालाही त्याचा वसंतकाळ असतो' या कल्पने-ऐवजी 'साधु अन् असाधु यांचे समप्रकर्षी युग आण !' अशी देवाजवळ प्रार्थना केली आहे. त्यावरून त्यांचे आवडते स्वर्गसमक्षतेचे स्वप्न त्यांच्या दृष्टीपुढे तरळत असावे निदान या सुमारास त्यांना याविषयीचा विचार चालू असावा, असे वाटते. एरवी ते असे भाषांतर करते ना.

केशवसुत स्वतःला सरस्वतीचे लाडके पुत्र म्हणवतात. पण ही सरस्वती म्हणजे जिचे वर्णन भारतीय साधु-संतांनी ब्रह्मकुमारी, वीणावादिनी, चतुर्भुजवाग्देवता असे केलेले आहे ती शारदा नव्हे. ही दुःख घालवणारी, वसुमतीला स्वर्गीयता आणणारी आणि जिच्यावाचून साऱ्या शक्तींचे अडून राहते अशी भगवती सरस्वती आहे. लौकिक भाषेत सांगायचे तर तिला ज्ञान म्हणावे लागेल. 'विद्या प्रशस्ती' मधील ही शारदा 'शब्दांनो मागुते या !' या कवितेत वेगळी वाटते. तिथे "तिचे वाहन तेजाचे पंख हलवीत जाणारी शब्दपंक्ती आहे. आपली विकसित हिरवी मनःसृष्टी पाहून तिने त्या देवीचा देव्हारा माझ्या हृदयात ठेवून दिला. मग मी आनंदाने त्या शब्द-शारदेला सुमने वाहिली. गायनात रंगून गेलो. साहजिकच माझे जगाकडे दुर्लक्ष झाले. स्वाभाविकपणे ते नाहक संतापले नि त्याने शाप दिला. त्यामुळे गाणारे शब्द दूरदेशी उडून गेले पण देव्हारा मात्र तसा राहिला. संपादन केलेले विचार पडून राहिले. त्याचा उपयोग करता येईना म्हणून हे वाग्देवी, शारदे, त्या शब्दांना पुनः माघारी आण. त्याच्या विना माझे भजन पूजन अडून राहिले आहे. शब्दांनो तुम्ही मागुते या ! माझ्या मानसाला नवा बहर येऊ द्या !" शब्दांचे शापाने मारण्याचे आणि वराने तारण्याचे पुण्य-प्रतापी सामर्थ्य मिळवण्यासाठी जरा निजधामाला जाऊन येण्याची कल्पना 'वातचक्र'मध्येही केशवसुतानी मांडून शब्दशारदेस आवाहन केलेले आहे. वस्तुधर्मी जगाचा उपयोग करायला आपले शब्द-सर्वस्व कमी पडते ही जाणीव त्याना आहे. आपलें भौतिकवादी विचार मांडण्याला शब्द थिटे पडतात अशी तक्रार ते करतात त्यामुळेच कदाचित् 'अम्हा भ्रमिष्ट बालकास काव्यदेवतेचिया : जीव निर्जीवातलाही नेमिले पहावया' अशी कैफियत त्याना द्यावी लागली असावी.

असल्या उल्लेखात दडलेली देवकल्पना सापेक्ष आहे. ती उपयुक्ततावादाकडे झुकत चालल्यासारखी वाटते. 'पुष्पाप्रत' या गीतात डोकावणारा हा उपयुक्ततावाद भारतीय देवकल्पनेला मानवणारा नाही. परमेश्वराने तुला पृथ्वीवर पाठविले आहे ते श्रम करण्यासाठी आहे. तू आपले मधुर माधवीकुंज विस्तृत करण्याचे काम असे मधेच सोडू नकोस. तुझे काम कामकऱ्याच्या सुख-दुःखाशी आणि श्रमाशी निगडित आहे. ईश्वर आनं-दाने तुझ्या श्रमाचे चीज करील. अशा प्रकारचा उप-देश त्यानी दुसऱ्याही एका कवितेत केलेला आढळतो. असला उपयुक्ततावाद नि नीतिवाद, असला प्रयत्नवाद आणि नियतिवाद प्रसंगाप्रसंगाने त्यानी जरी आळ-विला असला तरी प्रमुखत्वाने ते निसर्गवादीच आहेत. आपली सौंदर्यवादी देवकल्पना त्यानी आपल्या उराशी सतत बाळगलेली आहे. त्यामुळे भारतीय वेदांतातील देवत्वाशी येणारा विरोध 'दिवस आणि रात्र' या कवितेत मोठ्या गमतीने त्यानी नाहीसा केला आहे. दिवस हा देव खरा पण त्याचे स्वरूप गद्य आहे. उलट रात्र ही राक्षसी असली तरी ती सुंदर सुंदर गाणी गाते. दिवस नरकाचे दर्शन घडवितो तर रजनी धरणीवरील स्वर्गीयता अनुभवाला आणते. देव कार्यतत्पर असल्यामुळे तो 'उठा, कार्य करा !' असा दिवस-मुखाने संदेश देतो आणि माणसाला घराबाहेर काढतो तर रातराणी प्रेमाची बरसात करते नि घर जवळ करते. तात्पर्य काय की दिवसाला देव मानले तर रात्रीला





देवांगना म्हणावे लागते. म्हणजे दिवस आणि रात्र ही प्रकृतिपुरुषाची रूपे आहेत. आणि काल हा अर्धनारी नटेश्वर आहे. असा हा दोघातील मनोहर समन्वय आहे.

केशवसुतांचे वाचन व त्याचे परिणाम

अशा अनेक अद्‌भुतरम्य कल्पनांवरून केशवसुतांनी हैमकोषापलीकडे इंग्रजी कविता वाचली नव्हती हे म्हणणे पटत नाही. त्यांनी सारस कवि वाचले असावेत, इतकेच नाही तर त्याच्याकाळी ताजे असलेल्या सौंदर्य-वादी वाङ्मयाचा अभ्यास त्यांनी चांगल्या प्रकारे केलेला असावा. रिनेसान्स ग्रंथाचे बारकाईने अध्ययन केले असावे आणि फ्रेंच क्रांतीत परिणत झालेल्या वैचारिक साहित्याचे परिशीलन केले असावे असे वाटल्यावाचून राहात नाही. सौंदर्यवादी तत्त्वज्ञानाचा आदि पुरस्कर्ता रूसो आणि स्वर्गनरकाची इमारत रचणारा डांटे यांच्या काव्यग्रंथांशीही त्यांचा अल्पस्वल्प परिचय असावा. किंबहुना केशवसुतांचे स्वर्गसमक्षतेचे स्वप्नसुद्धा या वाङ्मयाच्या मननाचे फळ असावे की काय अशी शंकाही कधी कधी येऊन जाते. त्यांची भोगवादी विचारसरणी पण या दृष्टीला दुजोरा देण्या-सारखी आहे.

प्रारंभी म्हणजे सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वी नुसता केवल-शब्द होता असे ख्रिस्ती मत आहे. तेच भारतीय दृष्टिकोणातून केशवसुतांनी ' प्रतिभा ' या कवितेत कसे मांडले आहे ते पाहण्यासारखे आहे. प्रतिभा ही देवांची जननी आहे. प्रतिभेची अद्‌भुत शक्ती अंगी संचरली तर देवांचे सत्त्व आणि दैत्याचे बळ अंगी येते. त्यामुळे विराट पुरुषाशी सायुज्य होते. पिंडब्रह्माण्ड लुप्त होऊन ॐकार घुमूं लागतो. त्यातून भविष्यवाद स्फुरतो, क्रांतिकारित्व प्रगटते आणि ब्रह्मसृष्टी निर्माण होते. या वर्णनात पूर्ण नास्तिक बुद्धी नसली तरी आस्तिकबुद्धी म्हणजे देवत्वाची जाणीव हमखास आहेच असेही सांगता येत नाही. एका हाताने घडवलेली मूर्ती दुसऱ्या हाताने मोडून काढल्या-सारखी दिसते. आणि न कळत या साऱ्या घडामोडीचे कर्तृत्व माणसाकडे येते. एकीकडे ' देवदानवा नरे निर्मिले ' असा डांगोरा पिटीत ते माणसाचे स्वयंभूपण प्रस्थापित करू पाहतात तर दुसरीकडे आपण देवपुत्र असल्याचे सांगून आपला देवाशी साक्षात्संबंध जोडून देतात. नव्हे, यापेक्षाही पुढे जाऊन 'ते आम्हीच शरण्य, मंगल तुम्हा ज्या पासुनी लाभते. ' असे स्वतःच देव-पण घेतात. जग उलथून देण्याच्या भाषेसमोरच ते स्वर्गसमक्षतेचा आदर्श निर्माण करतात. जुनी पारंपरिक कविता मृत्युलोकाला नरक सदृश मानते, मानवी सृष्टी तकलादू, माया समजते; परंतु केशव-सुतांच्या काव्यातील वसुंधरा कधी स्वर्गात जाते तर कधी स्वर्गच तिच्याकडे येतो. त्यांचा सौदा प्रेमाचा आहे. त्यामुळे मानवाला आणि पृथ्वीला सुरलोकसाम्य आले आहे. ती त्याना कधीच अमंगल वाटत नाहीत. म्हणूनच त्यांच्या काव्यातील हा स्वच्छंदवाद, हा सौंदर्यवाद मराठीत अपूर्व असा आहे.

देवकल्पनेचा अधिक विचार

जाणून बुजून किंवा अजाणता केशवसुतांनी मान-वाला देवपण बहाल केले आहे म्हणूनच देवाचा झाडा घ्यायला ते मागेपुढे पहात नाहीत. ' मजूरावर उपास-मारीची पाळी ' या कवनात ते देवाला निडरपणे विचारू शकतात "अरे, तू सर्वांना समदृष्टीने पहाणारा आहेस असे साधुसंत नावाजतात पण माझ्या पूर्वजांनी ज्यांचे वाडे उभविले ते माझे बन्धू त्या मंदिरात नाचरंग करतात. आणि मी त्यांचाच भाऊबंद असू-नही मला भुकेने मरण्याची पाळी येते ती का ? माझा त्या श्रीमंत बांधवाशी हेवा नाही पण तू असा दुजाभाव का दाखवतोस ? ही आनंदी पाखरे आपल्या पिलांना चारा घेऊन जाताना दिसतात; पण मी माझ्या लाडक्याच्या मुखात दोन घास घालायला कुठून आणायचे याच चिंतेने जळतो. स्वतः दिवसभर कष्ट उपसून मरायला तयार असतानाही मला कोरभर भाकरी मिळायचीही मारामार पडते ती का ? देवा, त्यापेक्षा मला जन्मतःच मरण आले असते तर किती किती चांगले झाले असते ! " अशी देवाविरुद्ध तळ-मळीची पोटतिडीक आहे. जुन्या संतकवींनी कधी कधी देवाची हजेरी घेतलेली वाचतो तिचाच हा नवा प्रकार आहे. तिचे स्वरूप आणि आशय येथे वैयक्तिक नसून सामाजिक आहे. ते कालोचितही आहे. इंग्रजी सत्तेला विरोध करण्यासाठी ' कामकऱ्यांनो एक व्हा ' असे सांगण्यापेक्षा 'देवाने तुला उटणी दिली ती ऐदीपणे पलंगावर लोळण्यासाठी नव्हे तर झगडण्यासाठी होत हे सांगताना ते डगमगत नाहीत. देवाविरुद्ध





हाकाटी करता करता पुकारलेला हा समाजवाद त्यांच्या काव्यात देवकल्पनेचाच एक भाग वाटतो. ते निरीश्वर-वादी मुळीच नाहीत.

एकदा माणसे ही देवाची लेकरे आहेत असे मान्य केल्यावर माणसे ही देवच आहेत हे ओघानेच येते ! आणि मग देव आणि मानव यातील भेद आपोआपच दूर होतो. देव आणि माणूस याप्रकारे समपातळीवर येताच केशवसुतांनी देवाचा कसलाही मुलाहिजा ठेवला नाही. देव माणसापेक्षा श्रेष्ठ तर नाहीच नाही पण त्याना आलेले मोठेपण मनुष्यावरच अवलंबून आहे. वस्तुतः ते प्राकृत जनापेक्षाही हीन आहेत. ते आळशी आहेत. त्याची घरेदारे, स्वर्ग वा अन्य वसाहती लोकांनीच तयार केलेल्या आहेत. 'स्फूर्ती' या कवितेमधे तर केशवसुत देवाविरुद्ध बंडाचा झेंडा घेऊन खडे आहेत. ते देवाना खडसावून सांगतात " आज-पर्यंत वेदकाळच्या ऋषिमुनींनी उकळून तयार केलेला सोमरस पिऊन तुम्ही मस्त राहिलात तेवढे पुरे झाले. आता आम्हाला तहान लागलेली आहे; आम्हाला तो पिऊ द्या ! आम्हालाही त्याची थोडी झिंग अनुभवू द्या ! तुमच्या त्या स्वर्गातली संपदा, ती उडुरत्ने आता या गरीब धरेला आपल्या अंगाखांद्यावर चढवू द्या. या कामी जर काही आडकाठी झाली तर याद राखा. आम्ही तुमची हरकत मोडून काढू. देव आणि दानव दोन्ही मानवानेच निर्माण केले आहेत हे आता लोकाना पक्के समजले आहे. पण आणखीही आम्ही या मताचा प्रचार करू. आणि तुमच्याशी झगडा करू. त्यात रतिभरही माघार घेणार नाही. जिकडेतिकडे बंड माजवून धामधूम उडवून देऊ. तुम्ही आजवर चालवलेल्या जुलमाचे तुकडे तुकडे करून टाकू. " या प्रमाणे देवांबरोबर सामना करायला कंबर बांधल्यावर मग कशाची आहे दयामाया ? समाजाच्या रंगणात देवाना फरपटल्यावर 'पायपोस त्या हाणा संप्रति ! – देव कशाचे ? अश्रु जे पिती ' असे म्हणत केशवसुत त्यांची छीः थू करतात. देवाची अशी धिंड काढूनही त्यांचे समाधान होत नाही. त्याही पुढे जाऊन ते म्हणतात माणसाचे उन्नतीचे साधन जे मन तेही मारून टाकू पाहणारे हे देवदेवेंद्र, असुराहूनही महाभयंकर आहेत. केशवसुतांच्या अत्यंत तडफेच्या तेजस्वी कवनात 'तुतारी ' अग्रेसर आहे. तिचे त्यांनी अनेकदा संस्करण केलेले आहे. सध्याच्या परिष्करणापूर्वीच्या पहिल्या लेखनातील काही ओळी वर उद्धृत केल्या आहेतच. त्यांच्याच पुढील कडव्यात आपला वरील विचार ते अधिक सुस्पष्ट करतात,

" रुधिरा दानव, अश्रूला सुर
– पिती. रक्त हे देहामधुनी
वाहे, अश्रू पण मेंदूतुनी
– श्रेष्ठ अश्रु ते शोणिताहुनी
असुराहुनि हे देवचि असुर ! "

देवांची या प्रकारे पूजा बांधून सुद्धा ते देवाचे अस्तित्व मानणारेच आहेत. त्यांची देवाविषयी एक निष्ठा आहे. म्हणूनच ' देवांच्या मदतीस चला तर ' असा आपला अंतिम सल्ला बांधवांना देतात. माणसा-नेच माणसाला हीनदीन केले हे त्यांना कळते आणि माणसातूनच देव निर्माण होऊ शकतो यावरही यांची श्रद्धा आहे. त्यामुळे ' तुझे नाम मुखी-ध्यान तुझे डोळा' अशी देवनिष्ठा त्यांनी व्यक्त केली तर ते त्यांच्या वृत्तीला धरूनच आहे.

केशवसुताच्या कवितांचे हस्तलिखित व काही आठवणी

मनुष्याच्या ठायी काही अदृश्य शक्ती असू शकते, तिच्या जोरावर तो अद्भुत चमत्कार करू शकतो आणि मंत्रप्रभावाने यंत्राचे सामर्थ्य हाणून पाडतो असले दुबळेपण अंगी आणणारे तत्त्वज्ञान कथन करण्यासाठी केशवसुतांनी आपली कविता राबविलेली नाही. हे येथे आवर्जून ध्यानात घेण्यासारखे आहे. माणसाची शक्ती मंत्रात नसून मनगटात आहे हे जाणून तिचेच आवाहन त्यांनी नानापरीनी केले आहे. ' नियमन मनुजासाठी मानव-नसे नियमनासाठी. जाणा.' असे ते म्हणतात. त्यातील रहस्यसुद्धा हेच आहे. त्यांची ' नवा शिपाई ' नावाची एक जोरदार कविता आहे. फ्रेंच राज्यक्रांतीत जसे धर्मरक्षक (Religious guards) असत तसाच हा ' नवा शिपाई ' आहे. ही कविता परिष्करण करण्यापूर्वी कशी होती हे जरा बारकाईने निरीक्षिले तर माझ्या म्हणण्याचा आशय कळून येईल. या कवितेचे प्रारंभापासून अंतापर्यंतचे सारे वातावरण भारतीय तत्त्वज्ञानाचे आहे. पण कवनाचा चेहरा मोहरा सामाजिक घाटाचा आहे. केशवसुतांना जे नवे जग निर्माण करायचे होते, जो

अनुक्रमणिका





नवा मनू आणायचा होता त्याचा ' नवा शिपाई ' हा प्रतिनिधी आहे. माझ्या कामामधे मला कोणी अडथळा करू शकेल असे मला कोणी दिसत नाही. माझ्या स्वच्छंदपणाला कोण पायबंद घालू शकतो तेच मला पाहायचे आहे ! असे हा नव्या दमाचा शूर शिपाई प्रथमच ठणकावून सांगतो. तो ब्राह्मण नाही. हिंदू नाही की कोणा धर्मपंथाचाही नाही. त्यामुळे अवघ्या विश्वाचा साकल्याचा प्रदेश त्याच्या संचाराला मोकळा आहे. त्याला कुंपण घालणे, बंधन पडणे अगदी पसंत नाही. तशी मर्यादा घालणे म्हणजे साकल्याचा प्रदेश संकुचित करण्यासारखे आहे. असे जे कोणी करणारे असतील ते पातकी होत. 'पतित' हा संस्करणानंतर योजिलेला शब्द योग्य असला तरी केशवसुतांची काव्यरचनाकाळी काय भूमिका होती याचा त्याने नीट बोध होत नाही. पण मूळ हस्तलिखितामधे ' बाडगे ' हा शब्द खोडून त्या जागी ' पतित ' आला आहे हे कळताच केशवसुतांचा धार्मिक अभिनिवेश किती उफाळून आलेला होता याची कल्पना येते. असाच प्रकार ' पूजितसे मी कवणाला ? – तर मी पूजी अपुल्याला ' या संस्कारित आशयघन ओळीच्या ऐवजी ' देवही नाही माझ्या वरता, मी पूजी अपुल्याला ' अशी ओळ हस्तलिखितात आहे, त्यावरून स्पष्ट दिसतो. देवही नाही माझ्या वरता म्हणजे माझा चक्रचालक मीच आहे. ' उद्धरेदात्मना आत्मानम् ' या तत्त्वाला अनुसरून ते म्हणतात की ' अपुल्यामध्ये विश्व पाहुनी पूजी मी विश्वाला ! ' असा त्यांच्या नव्या शिपायाचा उद्घोष आहे. तो आचरणात आणण्यापूर्वी त्यांनी काही साधना केली आहे. स्वतःचे मनोमंथन करून अनुभवामृत पैदा केले आहे. त्यांना अहंस्फूर्तीचे जे स्फुलिंग दिसले, क्षणात नाहीसे होणारे जे दिव्याभास घडले त्यांची टिपणे त्यांच्या काव्यात जागोजाग करून ठेवलेली आढळतात. या संबंधात त्यांचे फैजपूर येथील विद्यार्थी डॉ. भी. गु. चिकेरूर जळगांव यांनी दिलेली ' केशवसुत विषयक आठवण ' येथे उद्धृत करण्यासारखी आहे.

एकदा वर्गात शिकवीत असताना पश्चिमेच्या खिडकीतून उन्हाचा कवडसा वर्गात पडला होता. त्यातून चमकणारे असंख्य धूलिकण दिसत होते. केशवसुतांनी मला विचारले. त्यावेळी ते स्वतःशीच काही पुटपुटत असावेत असे वाटते. ते म्हणाले ' हे काय ? ' मी म्हटले ' हे ऊन्ह आहे सर ! ' केशवसुतांनी पुनः विचारले, ' यात तुला काय काय दिसते ? ' मी म्हणजे 'अणू ! ' त्यावर ते म्हणाले, " या प्रत्येक अणूपरमाणूत एक जग आहे. या दर जगात एक हिंदुस्थान आहे व त्यात एक फैजपूर आहे. त्यात तूही एक आहेस व मीही एक आहे ! "

हे अद्भुत दृश्य कवीने दिवसाढवळ्या जागेपणी पाहिलेले आहे. या विराट् दर्शनाचा त्यांच्या मनावर फार खोल गहिरा परिणाम झालेला आहे. त्यांचे या दृश्यावर सतत चिंतन घडत होते. ' प्रौढत्वी निज शैशवास ' जपणाऱ्या या असामान्य गुरुजींनी हाच प्रयोग पुनः एकदा धारवाडच्या शाळेत केला होता. ज्ञानेश्वरीचे गाढ व्यासंगी श्री. द. व्यं. केतकर हे धारवाड येथे त्यांचे विद्यार्थी होते. ते कविप्रकृतीचे होते. त्यांच्यावर असाच प्रयोग झाला होता. त्यावेळी केशवसुत आणि केतकर यांच्यामध्ये झालेली प्रश्नोत्तरे याच प्रकारची होती असे ते सांगत. वर्गात हा प्रकार घडल्यानंतर शाळा सुटून मुले घरी गेली. तरी केशवसुत त्या विश्वरूप दर्शनात गुंग होऊन शाळेच्या लांब ओसरीवर फेऱ्या मारीत होते. खाली मान घालून मननात चूर होते. एवढ्यात त्यांचे स्नेही व सहकारी शिक्षक श्री. पालेकर त्यांना नेहमीप्रमाणे फिरायला घेऊन जाण्यासाठी आले. त्यांनी शाळेच्या फाटकातूनच हाका मारल्या. पण हू नाही की चूं नाही. त्यांची ती शतपावली चालूच होती. त्यांनी पुनः हाकारले. पण जाग आली नाही. केशवसुतांचा स्वभावधर्म त्यांना माहीत होता. ते आल्या पावली तसेच माघारी फिरले. आणि मग सावकाशीने त्यांनी या झाल्या प्रसंगाची आठवण दुसऱ्या दिवशी केशवसुतांना दिली. तेव्हा केशवसुतांनी त्यांना घडलेल्या विराट्दर्शनाची आणि शाळेत घडलेल्या प्रसंगाची साद्यंत हकीगत निवेदन केली. आणि आपण लिहिलेल्या त्या अप्रतीम कवितेची भूमिका सांगून ती कविता त्यांना आपल्या घरी नेऊन वाचून दाखविली. ती कविता म्हणजेच त्यांच्या प्रतिभेचे यशोगीत ठरलेले ' हरपले श्रेय ' होय. या कवितेवर परिष्करण करून त्यांनी थोडा फेरफार केला असेही ते सांगत श्री. पालेकर हे मूळचे बेळगावचे. ते पुढे

अनुक्रमणिका





बेळगावच्या सरदार्स हायस्कूलमध्ये वर्ग होऊन आले. त्यांनी ही स्मृती येथे आपल्या अन्य समव्यवसायिकांना अनेकवार सांगितली होती.

धारवाडात जन्म पावलेल्या या काव्याची साक्ष त्या कवितेच्या तिसऱ्या कडव्यात आहे. तेव्हा हा विषय त्यांच्या डोक्यात निदान दोन वर्षे तरी घोळत होता, हे स्पष्ट आहे. त्यांच्या अहंस्फूर्तीच्या केंद्राभोवतीचे हे जडाचे तेजस्वी वलय लक्षात घेतले म्हणजे ते भौतिकातून अध्यात्माकडे कसे सरकले ? भौतिक जगातच आपल्याला कसा साक्षात्कार घडला ? हे सांगण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न या कवितेतही दिसतो. त्या दृष्टीने या कवितेची टीप देखील बोलकी आहे. प्रखर बुद्धिवादाला या भौतिकसृष्टीत खरे सौंदर्य आढळून येत नाही. सौंदर्याची कुसे त्याला खुपतात. त्याला दिसते त्यापेक्षाही अलौकिक असे काही हवे असते. त्याची झेप पुढची पुढची असते. प्राप्ताच्या पलीकडचे मिळवण्याचा मानवाचा हक्क आहे. आणि आभासात्मक का होईना त्याने ते अनेकदा पाहिलेले असल्यामुळे ते हस्तगत करण्याकरता तो आत्माहुती देण्यास सदैव तत्पर असतो. नचिकेत्याप्रमाणे ते श्रेय संपादन करण्याची त्याची पदयात्रा अहर्निश चालू असते. एवढाच या कवितेचा विषय आहे. ‘हरपले श्रेय’ मधे जो सौंदर्यवाद आहे, जी गूढाद्‌भुतता आहे तिचा प्रत्यय कवितेच्या वाचकांना देणे एवढेच कवीचे काम आहे.

वर्तुळाकृती

ही कविता सन १९०५ मध्ये पूर्ण हातावेगळी झाली आहे. आणि केशवसुतांच्या जीवनाचे वर्तुळही या कवितेपाशीच पूर्ण झालेले आहे. घाटावरून घाटाखाली ते कोकणात उतरले. म्हणजे त्यांच्या जीवनगतीचा ओघ कोकणाकडून कोकणाकडेच गेला, हा गतीचा योगायोग बाजूला ठेवला तरी ज्या तेजःशलाकेतून या कवितेचा जन्म झाला, त्याच दीपशिखेवर हा काव्यपतंग फडफडून फडफडून ज्योतीला प्रदक्षिणा घालीत घालीत आपले पंख होरपळून घेत आहे, एवढे जाणवल्याखेरीज राहात नाही. “ शून्य म्हणू जे मागे पुढे– त्यातुनि दीप्ती दृष्टि पडे– मधला उजेड तिमिरी दडे. निजधामाहुनि आलो गडे ! तर ऋणे फेड. चल सुखे स्वधामाकडे ! जिवलगे, ” ही पूर्वीचीच अनुभूती त्यांनी पुनः एकदा वाचकांना सादर केली आहे.

विजनाची ओढ का ?

उदात्त बुद्धीला संसारात राम नाही म्हणजे संसार असार आहे, असली संकुचित कल्पना ते करीत नाहीत तर त्याच्या ऊर्जस्वल प्रज्ञेला संसारातील सौंदर्य हे खरे सौंदर्य नव्हे. तिला ज्या प्रकारचे अलौकिक सौंदर्य दिसते ते मिळवणे आपला हक्क आहे. परंतु ते प्राप्त होत नाही. त्या ‘ दंवाचे थेंब ’ नुसते दुरूनच पाहावे लागतात. याची त्यांना टोचणी लागून राहिलेली आहे. ती वेदना, ती व्यथा हा या कवितेचा विषय आहे. प्रत्यक्षामधून परोक्षाकडे जाणारे त्यांचे मन कशासाठी तरी धडपडत आहे. त्याच्या दर्शनासाठी ते वेडे होऊन ‘ माझे मज लाभेल कसे ? ’ हा एकच ध्यास त्यांनी घेतला आहे. जनमर्यादा धरून ते अमर्याद हाती लागणार नाही याची त्यांना जाणीव आहे. आपली वृत्ती निसर्गात रमणारी आहे. त्याच्या सान्निध्यात त्यांना त्या श्रेयाची साक्ष पटते म्हणून जिथे त्याचे दर्शन स्वच्छंद घेता येते अशा विजनाकडेच ते धावतात. सृष्टीमध्ये जे काही रम्य आहे तीच शक्ती त्याचे कारण आहे असे ‘ काव्य कोणाचे ’ मध्ये ते लिहितात. हाच अनुभव त्यांनी ‘ फुलपाखरूं ’ मध्येही कथन केला आहे. तिथे जे त्यांना दिसत होते त्याचे शब्दांकन केले तर जनलोक अवाक् होईल हे त्यांना कळत होते, दिसत होते तरी देखील तो खुणेचा शब्द, आपल्या साधनेचे ते श्रेय त्यांनी लोकांसाठी सांगून टाकले आहे. ते निवेदन फुलाच्या भाषेत नाही की भृंगाच्या गूढगुंजनी सुरात नाही. अगदी रोजच्या दृश्याच्या आधाराने लौकिक भाषेतच प्रतिपादले आहे, तो नवा शब्द, ते दिव्य दर्शन त्यांच्या त्यांच्या कल्पनेप्रमाणे खरोखरीच तेव्हाच्या जाणत्यांनाही कळले नाही. मग इतरांची कथा ? हा नवा शब्द जग बदलून टाकील इतके सामर्थ्य त्यात आहे. म्हणून तू तो नीट समजून उमजून घे. त्याचा आशय आकलन करून घे. असा एक विचार त्यांनी ‘ विद्यार्थ्याप्रत ’ मध्ये प्रगट केला आहे. ज्याची आठवण येथे येते तो महान मंत्र ‘ झपूर्झा गडे झपूर्झा ’ हा होय.

प्रसिद्ध भावगीतकार तांबे एवढे कविप्रकृतीचे ना, पण त्यांना या शब्दाचे मोल समजले नाही. त्यांनी ‘ गटर्धुम् गडे गटर्धुम् ’ या शब्दानी त्यांची टिंगल करण्याचा खुळा प्रयत्न केला. प्रसिद्ध कादंबरीकार



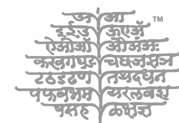


हरिभाऊ आपटे हे तर केशवसुतांचे स्नेही. नवमत जाणून घेऊन जवळ करणारे पण त्यांच्याकडे ती कविता प्रसिद्धीला जाताच त्यांनी तसे स्पष्टच सांगून टाकले. त्यासंबंधी सांगताना श्री. शंकर का. गर्गे ' केशवसुत विषयक टिपणात ' नोंदून ठेवतात ते असे– 'झपूर्झा ' हे काव्य करमणूकमध्ये ' हर्ष खेद ते मावळले. ' या नावाखाली प्रसिद्ध झाले व सबंध काव्यात ' झपूर्झा गडे झपूर्झा ' हे पालुपद अजिबात गाळले आहे. या विषयी हरिभाऊ आपटे यांनी माझ्याजवळ खुलासा केला तो हे काव्य मजकडे जेव्हा आले तेव्हा "झपूर्झा ' हे प्रकरण काय आहे याचेच मला कोडे पडले म्हणून रा. दामले याजकडे विशेष काही विचारपूस न करतां ' झपूर्झा गडें झपूर्झा ' हे शब्द गाळून सदरहू काव्य छापून टाकले. हीच माहिती कै. प्रिं. वासुदेव बळवंत पटवर्धन यांनी मला सांगितली होती. " (रत्नाकर जाने. १९३१) अशाच तऱ्हेची एक तक्रार केशवसुतांच्या दुसऱ्या एका शब्दाबाबत काव्यरसिक साहित्याचार्य तात्यासाहेब केळकरांनी केलेली आहे. ' टिप् फुले टिप् ' या कवितेतील ' झिप् ' शब्दाचे स्वारस्य कळत नसल्याची ती तक्रार आहे. ' झिम् झिम् ' शब्दातील साचळ पाण्याची आहे हे सर्वांनी आपल्याला आता कळते. त्याच प्रमाणे फुलांची अविरत होणारी नीरव पखरण हा भाव त्या ' झिप् ' शब्दावरून समजण्यास हरकत येऊ नये. बकुळ, पारिजात, अशा फुलांचा सडा पडत राहण्याच्या क्रियेचा वाचक असा तो शब्द केशवसुतानी ' झिम् झिम् ' शब्दावरूनच बनवला असला पाहिजे. असे नवे शब्द बनविणे हा केशवसुती सौंदर्यवादाचा एक विशेष आहे. असल्या साध्यासुध्या शब्दाची दुर्बोधता जर जाणकाराना इतकी भासते तर मग त्या विराट-दर्शनाचे सर्वस्व घेऊन येणारा संजीवक ' झपूर्झा ' सारखा शब्द सामान्य वाचकांनी कशाचा बोधक म्हणून स्वीकारावा ? एक शब्द उमजून घ्यायला जर ही अडचण तर त्या भव्यदिव्याचे साकल्याने केलेले वर्णन समजणारा रसिक केशवसुतांखेरीज अन्य कोणी आढळणे दुरापास्तच झाले असते आणि मग तो त्यांचा 'झपूर्झा ' त्यांच्या बरोबरच स्मरणातून गेला असता. आणि असे काही न कळणारे लिहिणारा तो कवी विक्षिप्त वेडापीरच ठरला असता. त्याचे लिहिणे एक वेडगाणे झाले असते. पण सुदैवाने आता तो ' झपूर्झा ' त्यांच्या त्या दिव्य अवस्थेचा द्योतक म्हणून निदान मराठी साहित्यात मान्यता पावला आहे. आणि एक प्रकारे त्या कवीचे चिरंतन स्मारक बनून राहिला आहे.

झपूर्झा आणि हरपले श्रेय मध्ये देवकल्पनेची बैठक कळते

सकलांची मती कुंठित करणारा हा एक शब्द ज्या बुद्धीला सुचला, दिसला नि ऐकू आला त्या प्रज्ञेने भारतीय तत्त्वज्ञानाचे त्याच्या सांकेतिक चाकोरीतून विमोचन केले आहे. जुने मोडकळीला आलेले शब्दांचे बुरूज ढासळून पडले नसले तरी एक नवा मार्ग चालू झाला. काही काल वाटलेली दुर्बोधता नाहीशी झाली. तो दिव्य शब्दच आता एका नव्या अवस्थेचे प्रतीक म्हणून सर्वमान्य झाला. ही रूढ परंपरेला झुगारून देणारी स्वतंत्रवृत्ती, ही सौंदर्यवादी कल्पना महाकवी केशवसुतांच्या कवितेचे खास लक्षण आहे. सांकेतिकतेतून सोडवणूक करणारा हा नवा शब्द केशवसुतांना कसा सुचला असेल याचा विचार त्यांच्या टीकाकारांनी केला पण त्याचे नावीन्य कशात आहे ते मात्र फारसे कोणी विशद केले नाही. त्यानी स्वतःच ते निर्दिष्ट केलेले आहे. ते पाहण्यासाठी ' हरपले श्रेय ' आणि 'झपूर्झा' या दोन कवितांचा सलगपणे विचार करावा लागेल. त्या दोन कविता वेगळ्या नसून एकाच नाण्याच्या त्या दोन बाजू आहेत. एकाच विचारौघाचे ते दोन तीर आहेत. किंवा जुन्या परिभाषेत सांगायचे तर दोन डोळयांची ती एक दृष्टी आहे, दोन कानाचे ते एकच श्रवण आहे. दोन नासिकारंध्रांचे एकच श्वसन आहे. इतकी त्या दोन कवनांची एकरूपता आहे. जिथे ' झपूर्झा ' तिथे ' हरपले श्रेय ' आहे आणि ' हरपले श्रेय ' आहे तिथे ' झपूर्झा ' आहे.

हरपले श्रेय शोधण्याच्या नादात ज्योतीभवती पाखडणारा पतंग निराश नव्हताच. त्याला हताश निराश होता येणेच शक्य नव्हते. त्याचे तपाचरण अखंड चालू होते. एके दिवशी कवीची चिद्घन चपला नाचत नाचत कुठे तरी निघाली. त्याची बुद्धिवादी प्रज्ञा जागी झाली. तिला थोड्या अंतरावर काही आकृती अंधुक अंधुक दिसू लागल्या. त्या काहीतरी





गात असल्याचे ध्वनीही त्याच्या कानावर येऊ लागले. त्याच्या अंतःप्रेरणेचा रोमन् रोम त्या गीतदर्शनाने पुलकित झाला. त्या नादाची शब्दाकृती होती 'झपूर्झा'. पण तो शब्द नवीन होता, ते दृश्य नवीन होते. आणि त्याचे सौंदर्यही नवीन होते. त्या नवदर्शनाच्या ध्वनीत खूप अर्थ आहे हे त्याला कळले. 'व्यर्थी अधिकचि अर्थ असे' हा अनुभव त्याला आला. हे दिव्य दर्शन स्वभावधर्माप्रमाणे किंवा त्या विश्वात्मक दिव्याचा नुसता भास दाखवून नाहीसे होईल म्हणून तो बेभानपणे ओरडत सुटला. पण तो कुणाला हाका मारतो, का बोलावतो हे कुणालाच कळण्यासारखे नव्हते. लोक आश्चर्याने पाहतच राहिले. पण स्वतःला झालेले भान लोकांपर्यंत पोचल्याखेरीज त्याला अर्थ नाही. मोल नाही. ते नवदर्शन लोकांना समजावून सांगणे हे बुद्धिवादाचे कामच आहे. पण ते मानवाला सांगायचे कसे ? आपल्या मनातला भाव, आपली तळमळ आणि व्यथा पूर्णपणे व्यक्त करील असा शब्द देववाणीत नव्हता. मग त्या ध्यानाचे वर्णन कसे करायचे ? या अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी त्यांना ऐकू आला तसाच शब्द त्यानी वापरला. तो शब्द नवा नि त्याचा स्वानुभवाचा सुगंधही नवा होता. 'त्या अर्थाचे बोल कसे ? – झपूर्झा गडे झपूर्झा !' असे त्यानी सांगून टाकले. त्याने देवापाशी जे मागितले ते त्याला मिळाले. त्याने ज्याच्यासाठी तपाचरण केले होते ते त्याच्या पदरी पडले. आपल्या हाती मृण्मय असता देवाने हिरण्मय देऊन आपल्याला चकवले. आपला सौदा चुकला. या कवीला पश्चात्ताप झाला. कारण देवाने दिले ते केवळ अणुपरमाणुप्रमाणे आहे– होते. अखंड किरण नव्हता. अखिल तेजाचा तो मूलकेंद्र नव्हता. म्हणून ते 'हरपले श्रेय' संपूर्णतया मिळवण्यासाठी तो हाकारीत आहे. कवीने ही अनुभूती लोकभाषेत सांगण्याचा प्रयत्न प्रथमच केला. आपल्याला जे दिसले त्याचे शब्दचित्र प्रामाणिकपणे रेखाटले आहे. केशवसुतांना दिसलेला हा शब्द नवा अर्थ घेऊन अवतरलेला आहे.

परस्परविरुद्ध दिशेने वस्तूची ओढ करणाऱ्या शक्ती त्या वस्तूला स्थिरपद देतात हे शास्त्रीय सत्य सुबुद्धांना पटवून देता येते. अडाण्याला त्याच्या डोळ्यासमोर कृती करून दाखविता येते. त्या आधारावर दोन समतेजाचे किरण एका विशिष्ट अंतरबिंदूवर अंधार निर्माण करतात हे अद्भुत वाटणारे सत्य जाणते समजू शकतात. मानसशास्त्रातसुद्धा अशी स्थिती असणे अशक्य नाही हे मग ओळखू येते. कंटकाची बोच खुपणार नाही तशी साक्षात् कोमलतेलाही मखमालीची लव खुपेल अशी मनोवस्था तो अंतश्चक्षूपुढे आणू शकतो. अंधारही नाही नि प्रकाशही नाही अशा बुद्धिगम्य स्थितीला काय म्हणायचे असे जर त्याला कोणी विचारले तर तो आता 'झपूर्झा' हा एकच नवा शब्द सांगून मोकळा होईल. माहेरी अजाण असलेली कुमारिका संसाराचा लटका खेळ खेळते आणि जाणतेपणी सासरी–स्वतःच्या घरी–असून देखील ती संसारात रमत नाही. तिला चुकल्या चुकल्यासारखे वाटते. ती बावरते. तेव्हाचे ते अज्ञानात उपभोगलेले सुख आणि आता जाणतेपणी भोगत असलेले सुख ही एक नाहीत. त्यातील स्वच्छंदता, उन्माद आणि आनंद यात नाहीत म्हणून तो झपूर्झा आणि हे हरपले श्रेय पुनः कसे मिळवावे या विचाराने ती गोंधळून जाते. पण दोन्ही ठिकाणची अनुभूती एकच आहे. फरक इतकाच की 'झपूर्झा' अखंड प्रकाश झोतासारखी असून 'हरपले श्रेय' म्हणजे त्या तेजाच्या विशिष्ट अंतरबिंदूवरील अंधार आहे. त्यामुळेच टीकाकारांनी त्या कवितेवर लादलेली निराशा मान्य होण्यासारखी नाही. त्यानी ऐकलेल्या ध्वनीचे दर्शन किंवा त्यांनी पाहिलेला अज्ञातामधला मूर्त ध्वनी चिरतरुण, अक्षय आनंदी असल्यावर निराश होण्याचे कारणच काय ? 'किरण झरोक्यातुनी पडे-अणूसवे त्यातून उडे–परोक्षविषयी मन माझे-विसरूनिया अवघी काजे' दिसलेला नाद आणि ऐकू आलेला प्रकाश जर त्याना प्रत्यक्षातून परोक्षाकडे सहज नेतो, आणि तेजाकडून तेजाकडे जातांना निराशेची सावली पडत नाही हे काय सांगायला हवे ? मग 'हरपले श्रेय' हे निराशागीत कशासाठी म्हणायचे ? 'फसलेला प्रयत्न हा विजयस्तंभच आहे' या अर्थाच्या इंग्रजी म्हणीतील स्वारस्य म्हणजे काय निराशाच समजायची ? आणि केशवसुतांचा प्रयत्न तर तसा तसा फसलेलासुद्धा नाही. जे काही दिसले, ऐकले तेच इच्छेप्रमाणे हवे तेव्हा हवे त्याला कसे अनुभवता येईल याच्यासाठीच सारी धडपड आहे. मग या धडपडीला निराशा म्हणायचे की काय याचा





अनुक्रमणिका

विचार ज्याचा त्याने आपल्या कुवतीप्रमाणे करावा. 'म्हातारी' बरोबर विहार करताना, 'पुष्पाप्रत' हितगुज करताना, अहंस्फूर्तीचे छंदफंद करताना सर्वत्र त्यांच्या मनाची एकच असोशी त्या दिव्य दर्शनाभवती पिंगा घालत असलेली दिसते.

केशवसुतांच्या देवकल्पनेची ही बुद्धिवादी बैठक आणखीही एका दृष्टीने पाहता येण्यासारखी आहे. 'हरपले श्रेय' मध्ये 'त्रिखंड हिंडुनि धुंडितसे–न परि हरपले ते गवसे' अशा अत्यंत लवचिक रचनेचे ध्रुवपद ठेवले आहे. त्याची आशयघनता चिंतनीय आहे. 'नाही पण हरवले ते सापडले' असा त्याचा अर्थ घ्या की 'पूर्वी ते हरवले नव्हते, पण आता ते गवसले' अर्थ घ्या, अथवा 'जे एकदा दृष्टीआड झाले ते आता दिसत नाही' असे त्याचे स्पष्टीकरण करा की 'जे खटपट करूनही हाताशी येत नाही तेच हरवले' म्हणा किंवा 'हे हरवले नि ते गवसले असा प्रकारच नाही' असा भाव घ्या अगर 'तुझे आहे तुजपाशी परि जागा चुकलासी' या सुवचना-प्रमाणे त्या शब्दपंक्तीचा ध्वनी घ्या. काहीही अर्थ घेतला तरी त्याच ज्योतीभोवती तुमच्या विचाराचा पतंग भिरभिरत राहील, त्याच सुमनावर तुमचा मनोभृंग गुंजारत राहील, त्याच शब्दशारदेला तुमच्या प्रदक्षिणा होत राहतील. हाच अनुभव 'त्रिखंड हिंडुनि धुंडितसे' या शब्दडिंडिमातही दुमदुमत आहे. त्यावरून कवीची बुद्धी गंजली आहे, प्रज्ञा हरपली आहे, किंवा काहीतरी विस्मृतीच्या तमिस्रेत गडप झाले आहे म्हणून कवी निराश झाला आहे असे वाटत नाही. सर्व बाजूंनी वस्तूचे निरीक्षण करता यावे, ती दिव्यता म्हणजे नक्की काय आहे हे न समजल्या-मुळेच त्यांच्या प्रतिभेने 'न परि हरपले ते गवसे' अशी सैल रचना केली आहे. ती प्रतिभा आत्महिताचा स्वार्थी विचार न करता विश्वसंसाराच्या परार्थाचा करते म्हणूनच तिला उदात्त बुद्धी म्हणायचे. त्यांना याची साक्ष जनमर्यादेत दिसत नाही. तर त्यांना श्रेयाची साक्ष विजनातच पटते. वनात कोठलीही कोणतीही पाखरे येवोत आणि फळे खाऊन जावोत. त्यांना बंधन नाही. कुणीही यावे नि जलप्राशनाने शांत व्हावे.

ते समाधान गावात राहून मिळणार नाही. हाच विचार जरा वेगळ्या शब्दात 'झपूर्झा' मध्येही आहे. 'नांगरल्याविण भुई बरी असे कितितरी; पण शेतकरी सनदी तेथे कोण वदा? – हजारांतुनी एकादा' असे अधोरेखन केले आहे. आपल्याला जे भासते, दिसते पण वर्णन करून सांगता येत नाही या बद्दलची आपली उणीव – खंत – या कवितेत आहे. ही वेदना म्हणजे निराशा नसून कवीची आंतरिक तळमळ आहे. यामुळेच ते चिद्घनचपलेचे बोट धरून मार्ग क्रमण करू शकतात. आणि त्यांची उदात्तबुद्धी मूर्तीपेक्षा सत्वाचे सौंदर्यच अनभवू शकते. मानवानेच जर देवांना आणि दानवांना निर्माण केले आहे तर त्याला स्वतःलाच का देव बनता येवू नये? अवश्य येईल. पण त्यासाठी प्रयत्न हवेत. हेच त्यांचे 'उत्तेजनाचे दोन शब्द' आहेत. या पार्श्वभूमीवर 'मी न करिन का तेवि तधी– माझे मज लाभेल तधी' या उद्गारात निराशा आहे असे कोण म्हणेल?

केशवसुतांची देवकल्पना स्थूलातून सूक्ष्माकडे आणि पुढे सूक्ष्माच्याही पैलपार जाऊन ती केवळ बुद्धिगम्यच बनत गेली. त्याबरोबर त्यांच्या कवितेचा आकार व घाटही बदलत गेला याचे उदाहरण वर आलेच आहे. आणखीही एक नमुना पाहा : 'मूर्ती फोडा धावा, – धावा. फोडा मूर्ती। आतील संपत्ती फस्त करा॥" अशी सुरवात 'मूर्तिभंजन' या कवितेची आहे. साधे सोपे शब्द आणि रोख ठोक वृत्ती. त्यात कोणाची भीडमुरवत नाही. सामाजिक मूर्तिपूजेवर हल्ला चढवून ती समाजातून उखडून टाकावयाची आहे. त्यामुळे समाजात होणारी उलथापालथ ओळीतील शब्दाची उलटापालट करून तंतोतंत व्यक्त केली आहे. त्यामुळे भावनेची तीव्रता आणि कामाची तातडी याचा अनिवार वेग वाढून तो आवाज उठवतो आणि त्यांची तळमळ बोलकी होते. त्यात नुसता विध्वंसच प्रतिपादन केला आहे असे नाही तर मूर्तींच्या आतील संपत्तीच्या लुटणाऱ्याचा इतिहास उभा केला आहे आणि त्या विध्वंसकाविरुद्ध चीड निर्माण करून ठेवली आहे. तर दुसऱ्या दृष्टीने मूर्तींच्या आतील संपत्ती म्हणजे देव सत्त्व व्यक्त करण्यासाठी लूटमार करा असा इषारा देऊन टाकला आहे. म्हणून या कवितेच्या शेवटी–

" मूर्ती फोडोनिया - देऊ जोडोनिया - परी विकूनिया - टाकू न, त्या!

विकूनी टाकिती - तेचि हरामखोर - तेचि खरे चोर - आम्ही नव्हो." अशा कठीण धोंडयांची हाणाहाण करून समाजाला दिलासाही दिला आहे. आत्मविश्वास आणि देवाच्या अस्तित्वाविषयीची ठाम बुद्धी यांचा त्या छोट्या छोट्या वाक्यात आणि द्विमात्रक शब्दात प्रत्यय येतो. मूर्ती फोडणाऱ्या हरामखोर अवलादीशी चार हात करून विजय संपादन करणाऱ्या मराठ्यांचा अभिमान त्यात प्रतिबिंबित होतो तर मूर्तिभंजनानंतर उरणारी भग्नमूर्तीसुद्धा पूजनीयच आहे. त्यातील देवसत्त्व लोपत नाही. ही उदात्तबुद्धी माणसाला धीर देते. आणि सगुण साकारतेतील फोलपणा न कळत त्यांच्या गळी उतरतो. मग झरोक्यात अणुविश्व पाहू शकणारी प्रज्ञा परमाणूचाही आधार न घेता स्वतःच्याच मनःसृष्टीवर विसंबून राहू शकते; व्यक्तिस्वातंत्र्याप्रमाणे आकार निराकार मानू लागते. निराळ्या शब्दात सांगायचे तर त्या बुद्धीचे सांकेतिकतेपासून बंधमोचन होते. क्रांतीच्या भाषेत बोलायचे तर ती स्वतंत्र होते.

'आम्ही कोण' या सुनीतामध्ये 'फोले पाखडिता तुम्ही, निवडतो ते सत्त्व आम्ही निके' अशी अहंकाराची एक तिरीप आहे. ज्यात सर्जनशक्ती आहे अशी वस्तूबीज-एवढाच त्यात अर्थ आहे असे नाही, तर त्याच्या मागील ओळीचा संदर्भ लक्षात घेतला तर कवीचा हस्तस्पर्श होताच त्या वस्तूला ज्यामुळे सौंदर्य प्राप्त होते ते रामण्यक म्हणजे सौंदर्यतत्त्व एवढा अर्थ त्यात दिसतो. म्हणजे सत्त्वामधे वस्तूपलीकडील दिव्यत्त्व असा ध्वनी त्यातून निघतो. त्याचप्रमाणे कवीने 'काही स्वकृतवचने' दिली आहेत त्यात 'जेथे धर्म तेथे नीती-तेथे देवाची वसती' आणि त्यापुढेच 'सत्त्वपूर्ण ज्याची वृत्ती-त्याची दैवते जगती' अशी दोन म्हणवजा वचने आहेत. त्यांचा परस्पर मेळ घातला तर सच्छील वृत्ती आणि देवत्त्व यांचे साहचर्य स्पष्ट होते. भगवद्गीतेमधील शेवटच्या फलश्रुतीपेक्षा यातील आशय मुळीच वेगळा नाही. मग 'स्फूर्ती'चा सोमरस प्याल्यावर केशवसुत 'सत्त्वाचा उदयोऽस्तु करा' असे आवाहन करतात ते कशासाठी? त्या 'सत्त्व' शब्दात देवत्त्वाची जाण आहे हे निश्चित. पण सद्वर्तनी माणसे ही देवाचा अवतार होत अशी समजूत सर्वच समाजात आढळते. तशी केशवसुतांचीही असून ती त्यांच्या अनेक कवितात दिसते हे आपण पाहिलेच आहे. साधुवृत्ती म्हणजे देवाचे वसतिस्थान या अर्थाने सत्त्वाचा उपयोग येथे नाही. तर याच्या मागील कडव्याकडे पाहिले तर 'देव दानवा नरे निर्मिले' या तत्त्वाचा प्रत्यय आणून देण्यासाठी थंडगोळा झालेल्या जगाला ढवळून घुसळून काढण्यासाठी आपल्या सामर्थ्याचा उदो उदो करा किंवा 'हतो वा प्राप्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्षसे महीम्' या न्यायाने 'मारा किंवा लढत मरा' पण देवाचा जयजयकार करा असेच त्यांना सांगावयाचे असले पाहिजे. आणि साऱ्या कवितेचा जोम पाहाता ते खरे असण्याच्या संभव नाही असेही नाही. नराचा नारायण बनण्याच्या विकासक्रमात बुद्धिसत्त्व (Rational essence) किंवा वायवी सत्त्व (Vapourous materiality) ही एक अपरिहार्य पायरी आहे असा विचार येथे केशवसुतांना अभिप्रेत नाही. 'प्रतिभा' कवितेत तर त्यानी 'देवसत्त्व' असा जोड शब्दच वापरलेला आहे. त्यावरून ते दोन शब्द एकार्थक नाहीत एवढे स्पष्ट होण्यास प्रत्यवाय नसावा.

" दैत्याचे बल, देवसत्त्वही तसे अंगी चढे त्या क्षणीं
सायुज्यत्त्व विराट पूरुष अहा! देतो स्वयें लौकरी"

—या ओळीतील त्या शब्दाचा अर्थ 'देवाचे बळ' एवढाच आहे की रवींद्रनाथ म्हणतात त्याप्रमाणे Physically civilised & vitally savaged हा भाव त्यामध्ये आहे. कसेही असले तरी त्यामुळे केशवसुतांच्या रम्याद्भुततेमधील देवकल्पना लोप पावत नाही. त्या सौंदर्यवादी कल्पनेचे प्रतीक म्हणूनच त्याच्या स्वर्गक्षमतेचे स्वप्न आकार घेऊ लागते.

केशवसुतांच्या बुद्धिवादी कल्पनेतून उद्भवलेला हा सौंदर्यवाद 'जड हृदयी जग जड' या नात्याने जडवादी आहे असे समजण्याचे कारण नाही. जग मिथ्या आहे ह्या शांकरमताहून तो वेगळे मत मांडतो एवढाच त्याचा अर्थ आहे. 'नरेच केला हीन किती नर' ही रुखरुख, ही व्यथा त्यांना निपटून काढावयाची आहे. तसे संतमहंतांच्या कलिप्रभावातील भयही





त्यांना निवारावयाचे आहे. परंपरेचे आणि रूढीचे दास्य पण झुगारून द्यावयाचे. त्यामुळेच त्यानी नराला हाताशी धरून त्यालाच स्वर्गाचे साम्राज्य बहाल करून टाकले आहे. या दृष्टीने त्यांच्या पुढील कविता-टीपा सलगपणे वाचण्यासारख्या आहेत. त्यावरून त्यांच्या या विचाराचा गद्य लेखच तयार होतो.

कवितेवरील टीपांचे सार

"रूढी राज्य करीत आहे. तिच्या जुलमी अमलाखाली लोक नाडले जात आहेत, तरी ते सृष्टीच्या नियमांस अनुसरण्यास नाखूष असून 'शास्त्राद्रूढिर्बलीयसी' असली वेडगळ मते अलंघनीय मानीत आहेत. लोक ज्याला कलि म्हणून भितात, तो त्यांच्या बऱ्याकरता रूढीचा पाडाव करण्यासाठी झपाट्याने ग्रंथप्रसार करीत आहे. तेव्हा लौकरच रूढीअक्का राम म्हणतील; आणि सृष्टीला लोक भजूं लागतील, असा रंग दिसत आहे." — "रूढी–सृष्टि–कलि !"

"... ... सर्व जग आपल्या आहार निद्रादि ठरीव व्यवसायांत निमग्न असता ती (कल्पकता देवी) एकान्तात बसून भारत रामायणासारखी काव्ये लिहिते, शाकुंतल हॅम्लेट यासारखी नाटके लिहिते, गुरुत्वाकर्षणासारखे गहन शास्त्रीय सिद्धान्त सुचविते, आणि एडिसनच्या ध्वनि लेखका (ग्रामोफोन) सारखी यंत्रे तयार करते. तेणे करून नवीन आयुष्यक्रम पृथ्वीवर सुरू होतो आणि स्वर्ग पृथ्वीला जवळ होतो"
'– कल्पकता !

"कवि, चित्रकार आणि तानसेन यांस जी अलौकिक स्वप्ने, ज्या दिव्याकृती आणि जे गंधर्वालाप भासमान होतात, – अहाहा, त्यापैकी किती थोडे मात्र त्यास आपल्या करामतीत गोवून ठेवता येतात बरे ! ... ... "–' क्षणात नाहीसे होणारे दिव्याभास'

"आपल्यास जे काही नाही असे वाटते, त्यातूनच महात्मे जगाच्या कल्याणाच्या चिजा बाहेर काढतात ....."
– झपूर्झा.

"उदात्त बुद्धीला संसारात राम नाही. अलौकिक असे जे काही तिला पाहिजे असते, ते तिच्या हक्काचे असून देखील त्याच्या प्राप्ती करता तिला झुरत पडावे लागत नाही काय ?" – 'हरपले श्रेय'

केशवसुतांच्या देवकल्पनेचा त्यानीच घेतलेला हा आढावा म्हणजे त्यांचा आत्मलेखच आहे. कालानुक्रम विचार आणि विकास या दृष्टीने सुद्धा तो सुसंगत आहे. तो सुसूत्रपणे लावून वाचला तर रसिक टीकाकाराला नवीन सांगण्यासारखे काही उरतच नाही. परंतु समारोपादाखल त्यांच्याच कवितेतून 'स्फुटविचार' उद्धृत करून हा लांबलेला लेख पुरा करतो.

"विश्वाचा विस्तार केवढा ?
ज्याच्या त्याच्या डोक्या एवढा."
"सृष्टिकेंद्र तो कवण्याठायी ?
ज्याच्या त्याच्या आहे हृदयी."





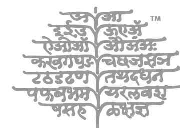
श्री. भा. पं. बहिरट

जर्मन तत्त्वज्ञ फिख्ट

कँटने पाश्चात्य तत्त्वविचारात आपल्या समीक्षा-पद्धतीने मोठी क्रांती केली. ज्ञेय विचारात हात घालणेपूर्वी मानवी ज्ञानाची शक्ती व कक्षा अगोदर ठरविली पाहिजे हे सूत्र धरून त्याने ज्ञानचिकित्सा आरंभिली . त्या पद्धतीस अनुसरून त्याने विवेक-बुद्धी, नैतिकबुद्धी व सौंदर्यबुद्धीची समीक्षा केली. त्यावरून काढलेल्या निष्कर्षात मानवीबुद्धीस आकलन होणारी दृश्यसृष्टी व त्यापलिकडची अंतिम पण अज्ञेय वस्तू असे द्वैत निर्माण झाले. नैतिकबुद्धीच्या परीक्षणावरून अंतिम वस्तू ही विश्वासार्ह आहे पण विवेकबुद्धीच्या द्वारा विचारार्ह होऊ शकत नाही असे त्याने प्रतिपादन केले. त्यामुळे दृश्य व अदृश्य सृष्टीत विरोध निर्माण झाला. कँटनंतरच्या विचार-वंतांनी हा विरोध दूर करण्याचा प्रयत्न केला. कँटच्या विचारानेच त्यांना स्फूर्ती मिळाली. फिख्ट, शेलिंग व हेगेल ही त्रयी म्हणजे कँटच्या विचार-सरणीचा आपापल्या परीने विकास करण्याचा यत्न करणारी मंडळी होत. तिघामध्ये पहिला प्रयत्न फिख्टने केला.

चरित्र

जॉन फिख्टचा जन्म जर्मनीतील रॅमेनू या लहानशा खेड्यात १९ मे १७६२ ला झाला. त्याचा बाप एक गरीब शेतकरी व विणकर होता. त्याची आई एका कारागिराची मुलगी असून स्वभावाने करारी व स्वाभिमानी होती. तोच गुण, फिख्टेत उतरला. फिख्टेची स्मरणशक्ती कौतुकास्पद होती. बालपणी रविवारी धर्मोपदेशकाचे प्रवचन ऐकल्यावर तो ते पाठ म्हणून दाखवी ! एकदा शेजारचा एक श्रीमंत जमीनदार रविवारच्या कार्यक्रमास उशीरा आला. प्रवचन संपून गेले होते. प्रवचनात काय सांगितले होते ते छोट्या फिख्टने इत्थंभूत सांगितले. जमीन-दारास कौतुक वाटून त्याने फिख्टच्या शिक्षणाचा खर्च स्वतः करावयाचे ठरविले. १७८० ते ८४ सालात फिख्टने जेना, लिपझिक व विटेनबर्ग येथे महा-विद्यालयीन शिक्षण घेतले. मध्यंतरी जमीनदार वारल्यामुळे आर्थिक अडचणी उद्भवल्या. त्यासाठी खाजगी शिकवण्या कराव्या लागल्या. १७८८ त त्यास झूरिचमध्ये ट्यूटरची जागा मिळाली. तेथे असतानाच जोना रेन या सुस्वभावी स्त्रीशी त्याची ओळख झाली व पुढे तिच्याशी विवाह झाला. पुढे जोना ही अखेरपर्यंत फिख्टच्या स्वभावाशी समरस होऊन बऱ्यावाईट दिवसात एकनिष्ठ राहिली. झूरिच-मधील वास्तव्यातच आपल्या विचाराने व शब्दाने समकालीनावर परिणाम घडवून आणण्याची महत्त्वा-कांक्षा त्याचे मनात उद्भवली व त्याने काही योजनाही आखली. विद्यार्थ्यांप्रमाणेच त्यांच्या पालकानाही शिक्षणाची गरज आहे हे ओळखून दर आठवड्याला त्याने पालकांसाठी व्याख्याने देण्याचे सुरू केले. १७९० त काही विद्यार्थ्यांनी कँटच्या नवीन समीक्षक तत्त्वज्ञानाची माहिती देण्याची विनंती केल्यावरून त्याने कँटच्या ग्रंथांचा अभ्यास केला. त्या अभ्यासाचा फिख्टवर खोल परिणाम झाला. त्याच्या विचारात क्रांती होऊन त्याच्या जीवनक्रमाची दिशाही आखली गेली. कँटच्या नैतिक समीक्षेचा त्याच्या मनावर एवढा परिणाम झाला की "नैतिक समीक्षा वाचल्या-पासून मी एका नवीन जगातच रहात आहे" असे उद्गार त्याने काढले. त्याने पुढे असेही म्हटले की, "निरपेक्ष स्वातंत्र्य व कर्तव्य या कल्पना सिद्ध करता येण्याजोग्या आहेत असा मला विश्वास नव्हता पण त्या सिद्ध केल्या गेल्या आहेत व हे पाहून मला अत्यंत समाधान वाटते. ज्या युगामध्ये नीति-मत्तेच्या संरक्षक किल्ल्यांचा विध्वंस करण्यात आला आहे व, सर्व कोशामधून कर्तव्याच्या कल्पनेची हकालपट्टी करण्यात आली आहे त्या युगात कँटचे तत्त्वज्ञान हे केवढे वरदान आहे, ते केवढे सामर्थ्य-शाली व मानवतेबद्दल अत्यादर उत्पन्न करणारे आहे





याची कल्पना करता यत नाही." लौकरच वॉरसाकडे खाजगी शिकवणुकीसाठी जात असता वाटेत कोनिग्ज-बर्गला जाऊन कँटला समक्ष भेटण्याची त्यास संधी मिळाली. कँटला संतोषित करण्यासाठी त्याने कँटच्या सूचित केलेल्या धार्मिक समीक्षेवर ग्रंथ लिहिला. कँटने तो पसंत केला व ग्रंथ प्रकाशितही झाला. पण नजरचुकीने सदर ग्रंथावर फिख्टचे नाव व त्याने लिहिलेली प्रस्तावना दोन्हीही छापणेचे राहिले. हा ग्रंथ कँटचाच आहे असे लोकांना वाटले. पुढे कँटने स्वतःच ही चूक उघड केली. फिख्टला या एकंदर घटनेने चांगलीच प्रसिद्धी मिळाली. त्याच्या पुढील लेखनकार्यास चांगली चालना मिळाली.

१७९४ त त्याची नेमणूक जेना येथे प्राध्यापकाचे जागी झाली. तेथे असताना नेहमीच्या अध्यापना-खेरीज त्याने दर रविवारी विश्वविद्यालयीन सर्व विद्यार्थ्यांकरिता स्वतंत्र तास घेणे सुरू केले. यावेळी तो त्यांना नैतिक व्यवहारावर व्याख्याने देई. विद्यार्थिजीवनात शतकानुशतके चालू असणारा स्वच्छंदी अवखळपणा पाहून त्यात सुधारणा व्हावी या तळमळीने त्याने हा उपक्रम सुरू केला होता. तेथील पाद्री लोकांना याचे वैषम्य वाटून त्यांनी फिख्टेस उपद्रव देण्यास सुरुवात केली. जेनामध्ये असतानाच फिख्टेने विज्ञानाच्या तात्त्विक भूमिकेवर व नीति-शास्त्रावर महत्त्वाचे ग्रंथ लिहिले. १७९५ पासून त्याने "तत्त्वज्ञान पत्रिके" चे संपादकत्व स्वीकारले. १७९८ त त्याचा मित्र फोरबर्ग याने त्याच्याकडे धर्मकल्पनेचा विकास या विषयावर एक प्रबंध पाठविला. फिख्टेच्या दृष्टीने त्यात काही दोष आढळ-ल्याने तो प्रसिद्ध करताना त्याला स्वतःची प्रस्ता-वना जोडून प्रसिद्ध केला. या प्रस्तावनेत त्याने आपले ईश्वरविषयक विचार मांडले होते. विश्वातील नैतिक व्यवस्था हाच ईश्वर होय. याखेरीज निराळा देव मानण्याची गरज नाही. असे त्याने प्रतिपादन केल्यामुळे त्याच्या विरुद्ध धर्ममार्तंडांनी नास्तिकतेचा गहजब उठविला. सरकारी हुकूमान्वये लेखाच्या प्रतीही जप्त करण्यात आल्या. व स्वतःच्या तात्त्विक-भूमिकेचे समर्थन करून त्याने जेनाच्या प्राध्यापक-पदावर पाणी सोडले व बर्लिनला प्रयाण केले. बर्लिन येथे फिख्टेस सहानुभूतीचे वातावरण लाभले. मित्रत्वाचे राज्यसरकार, बहुसंख्य श्रोतृवर्ग व श्लेगेल, श्लीलमाचरसारखे उत्साही स्नेही त्याला भेटले. त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा अधिक विकास होण्याची संधी मिळून त्याने आपली तत्त्वे समजून सांगण्यास्तव सुबोध व लोकप्रिय ग्रंथरचनाही केली. या काळात त्याने तत्त्वज्ञानाच्या प्रांतातील कामगिरीबरोबरच राष्ट्रसेवेचे कार्यही जोमाने केले. नेपोलियनने प्रशिया जिंकला होता व त्याच्या सैनिकांनी बर्लिनचा ताबा घेतला होता. या कालात फिख्टने जर्मन नाग-रिकांना व्याख्याने देऊन त्यांचा राष्ट्राभिमान जागृत केला, व परकीयांविरुद्ध लढण्यास उद्युक्त केले. १८१० त बर्लिन विद्यापीठाची स्थापना झाल्यावर तेथेच त्यास प्राध्यापक नेमण्यात आले. त्यावेळी जर्मनीत स्वातंत्र्ययुद्ध सुरू होते. व सैन्याबरोबर रणांगणावर त्यांचा उपदेशक म्हणून जाण्याची फिख्टेची योजना होती. ती अमलात आली नाही. परंतु त्याची पत्नी जखमी सैनिकांच्या शुश्रूषा करीत असता दोषी सांसर्गिक तापाने आजारी पडली व तिच्या संसर्गाने फिख्टेही आजारी पडला. व त्यातच जाने. २७ स. १८१४ रोजी त्याचा अंत झाला.

विचारसरणी

प्लेटोस ज्या अर्थाने सॉक्रेटीसचा अनुयायी म्हणता येईल त्या अर्थाने फिख्टला कँटचा अनुयायी म्हणता येईल. कँटच्या चिकित्सात्मक तत्त्वसरणीतील काही विशिष्ट प्रश्न घेऊन त्याचा विकास करण्याऐवजी फिख्टने त्या चिकित्सेतील विचारांचा गाभा घेऊन तो आत्मसात् केला. विवेकबुद्धीचा स्वतंत्र व्यापार ही खरी शक्ती व हाच खरा प्रश्न ही कल्पना त्याने आपल्या विचारसरणीची मूलभूत कल्पना म्हणून स्वीकारली. त्याने उदात्त धैर्याने तिचे आधारे जगा-विषयी नवीन दृष्टिकोन पुढे मांडला. सावधगिरीच्या मर्यादांनी आवृत्त असलेला कँटचा अध्यात्मवाद फिख्टमध्ये समर्थशाली जीवनाने जागृत झालेला दिसतो. कोनिग्जबर्गच्या थोर तत्त्ववेत्याने आत्म-स्वातंत्र्य, आत्म्याचे स्थान आणि सामर्थ्य याबद्दलचे विचार अत्यंत गंभीर शब्दात मांडले होते. फिख्टमध्ये त्या गंभीर शब्दाचा कायापालट समर्थ व उत्साहाने ओसंडलेल्या शैलीत झालेला दिसून येतो. आत्म्याच्या अगर चैतन्याच्या दृष्टीनेच जगाचे खरे स्वरूप व

निसर्गातील पदार्थच अस्तित्वात नसून त्या सर्व माझ्या जाणीवेच्याच रचना होत. रंग, रूप, नाद इत्यादी माझ्या संवेदनाच होत. त्यांच्यातील कार्य-कारणभाव या संवेदना व आकार या विषयी माझा विचार होय. याचे ज्ञान झाल्यावर पारतंत्र्याचे भय रहात नाही. पारतंत्र्याऐवजी तेथे इच्छा-स्वातंत्र्य दिसते. निसर्गनियमाचे अभेद्य राज्य हे जोपर्यंत निसर्गसृष्टीस स्वतंत्र अस्तित्व आहे अशी कल्पना असते तोपर्यंतच टिकते व आपण तिच्या साखळीचा फक्त परतंत्र दुवाच आहो ही भयदायक भावना रहाते. परंतु निसर्गाचे अस्तित्व माझ्यातच व माझ्यामुळे आहे हे स्पष्ट झाल्यावर हे भय नाहीसे होते.

ही विचारसरणी म्हणजे कँटच्या भाषेत मांडलेला ह्यूमचा संवेदनावादच होय. यात भौतिक नियतिवाद नाहीसा झाला तरी शेवटी केवळ संवेदनाच उरतात व तेथे 'मी' ही नाहीसा होतो.

नैतिक अध्यात्मवादः– विचारविकासाच्या या तिसऱ्या अवस्थेस फिख्टने 'श्रद्धा' म्हटले आहे. 'श्रद्धा' शब्दाच्या अर्थाचा उलगडा मागे केलाच आहे. श्रद्धेचा विचाराशी विरोध नाही तर मर्यादित ज्ञानाशी आहे. मर्यादित ज्ञान म्हणजे भौतिक व मानसिक संवेदनांचे ज्ञान. इतर जीवात्म्याशी व त्यामुळे परमात्म्याशी असणाऱ्या नैतिक संबंधामुळे होणारे स्वतःविषयीचे प्रत्यक्ष व निश्चित ज्ञान म्हणजे श्रद्धा होय.

वरील निष्कर्ष सदसद्विवेकबुद्धी व तिच्यात गृहीत धरल्या गेलेल्या गोष्टींच्या विश्लेषणातून निघतो. फिख्टेचा युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे आहे. प्रत्येक मनुष्यास आपणास काही कर्तव्य आहे या वस्तुस्थितीची जाणीव असते. त्याला आपण काय केले पाहिजे याबद्दल नेहमी विचार करावा लागतो. "मला निश्चितपणे काही कर्तव्य म्हणून करावयाचे आहे व ही निश्चित कर्तव्ये खरी आहेत" याची त्यास जाणीव असते. अशा तऱ्हेच्या कर्तव्यबुद्धीचे अस्तित्व बाह्य दृश्य पदार्थात नसते. दृश्य सृष्टीतील घटना या एकामागून एक घडणाऱ्या निसर्गनियमाच्या शृंखलेने बांधलेले दुवे होत. ते कर्तव्यबुद्धीने बांधलेले नसतात, तेथे सर्वच परतंत्र असल्याने कर्तव्याचे नावच नसते मग मनुष्यजीवनातील कर्तव्यबुद्धी अस्तित्वाच्या अनुभवावरून दृश्य सृष्टीखेरीज निराळी अदृश्यसृष्टी आहे हे सिद्ध होते. मनुष्य हा या दोन्ही सृष्टीचा नागरिक आहे. "माणसे ज्यास स्वर्ग म्हणतात तो मृत्यूपलिकडचा नाही. तो सर्वदा त्यास व्यापून असतो. प्रत्येक विशुद्ध अंतःकरणात त्याचा प्रकाश उजळत असतो."

कर्तव्याच्या जाणिवेची जी प्रत्यक्ष गोष्ट आहे तीमध्ये गृहीत असलेल्या या अदृश्य सृष्टीबद्दल तीन गोष्टी सांगता येतात.

प्रथम ही सृष्टी माझ्या मूलभूत प्रकृतीहून परकी व भिन्न नसून त्या प्रकृतीची सजातीय आहे. मी जिच्यात प्रवेश करू शकत नाही अशा तऱ्हेची ती विजातीय सृष्टी नाही. माझ्या विचाराचे जे नियम आहेत त्या नियमानेच ती तयार झालेली आहे म्हणून त्या नियमाशी तिने सुसंवादीच राहिले पाहिजे अशी तिची रचना आहे. माझे माझ्याशी जे संबंध आहेत त्याशिवाय ही सृष्टी दुसरे काहीही व्यक्त करीत नाही. याचे कारण कर्तव्यकर्माच्या जाणिवेतच तिच्या (जाणिवेच्या) पूर्ततेची शक्यता सूचित होते. आणि ज्या सृष्टीत मी प्रवेश करू शकेन त्या सृष्टीतच ही पूर्तता मला करता येईल.

दुसरी गोष्ट म्हणजे आत्मस्वातंत्र्य असलेल्या जीवात्म्यांची सृष्टी होय. कारण माझ्या कर्तव्य-बुद्धीचा संबंध फक्त माझ्यासारख्या दुसऱ्या जीवात्म्याशीच असू शकतो. माझी सद्बुद्धी मला सांगते, "हे जीवात्मे स्वतंत्र व स्वतःसाठी (दुसऱ्यांचे साधन म्हणून नव्हे) आहेत. त्यांच्या स्वातंत्र्याचा आदर कर. त्यांची उद्दिष्टे ही तुझ्या स्वतःचीच असल्याप्रमाणे मानून त्यांचा सन्मान कर." सदसद्विवेक-बुद्धीची आज्ञा ही माझ्या स्वातंत्र्याची मर्यादा दाखविते.

तिसरी गोष्ट म्हणजे ही सृष्टी नित्य आहे व तिचे स्वरूप केवल चिद्रूप इच्छाशक्ती असे आहे. हे खालील दोन गोष्टींच्या विचारावरून उघड होते. मानवाच्या अनुभवातील सुसंगतीच्या स्पष्टीकरणार्थ अशी केवल इच्छाशक्ती आवश्यक आहे. प्रत्येक जीवात्मा हा

इच्छाशक्तीवरूनच आत्म्याचे खरे स्वरूप कळू शकेल. अहम् हा शुद्धक्रिया शक्ती आहे व विश्व ही तिची निर्मिती आहे हे फिख्टने अत्यंत ओजस्वी शब्दात प्रतिपादन केले.

"मानवाचे जीवितकार्य" या ग्रंथात फिख्टेने तात्विक विचाराच्या विकासाची मीमांसा केली आहे. ते एक प्रकारचे वैचारिक आत्मवृत्तच आहे. त्यात प्रथमपुरुषी प्रयोग करून एक विचारवंत आत्मकथन करीत आहे, असे दाखविले आहे. यामुळे फिख्टच्या स्वतःच्या विचारविकासाचे प्रतिबिंब तंतोतंत नसले तरी बहुतांशाने येथे पडलेले पहावयास मिळते. या विकासाचे तीन टप्पे फिख्टने दाखविले आहेत : (१) भौतिक नियतिवाद (२) कल्पनावाद व (३) नैतिक अध्यात्मवाद. तिसरी अवस्था ही परिणत अवस्था असून पहिल्या दोन या एकामागून एक विकसित झालेल्या अपूर्ण अवस्था होत. या तिन्हीस त्याने अनुक्रमे संशय, ज्ञान व श्रद्धा अशी नावे दिली आहेत. श्रद्धा हा शब्द त्याने "विचार न करता केवळ स्वीकारलेला विश्वास" अशा अर्थाने घेतलेला नाही; तर "ज्ञान" (दुसऱ्या अवस्थेतील) म्हणजे "मर्यादित ज्ञान" व श्रद्धा म्हणजे "संकुचित नसलेले व्यापक ज्ञान" असा त्याचा अभिप्राय आहे.

भौतिक नियतिवादः– ही संशयावस्था होय. तात्त्विक विचार करणारापुढे उभा राहणारा पहिला प्रश्न म्हणजे "मी कोण आहे व माझे कर्तव्य काय आहे?" हा होय. या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यासाठी तो बाह्य सृष्टीकडे पाहू लागतो, आणि मग आपण या सृष्टीचेच आहोत याची त्यास खात्री वाटते. या सृष्टीतील प्रत्येक पदार्थ नियंत्रित आहे. तो आहे तसाच आहे, त्याहून कसल्याही अन्य प्रकारचा नाही. त्या पदार्थाचे गुणधर्म सृष्टीतील इतर सर्व पदार्थांच्या गुणधर्मांनी नियंत्रित आहेत असे त्यास आढळते. याचप्रमाणे सृष्टी ही परस्परसंबद्ध अशी संपूर्ण स्वरूपी असून तिच्या प्रत्येक क्षणी प्रत्येक विभाग हा आहे तसाच असला पाहिजे कारण इतर भागही आहे तसेच असतात. सृष्टीच्या अगणित स्वरूपातील प्रत्येक भागात काहीना काही बदल केल्याशिवाय तुम्हाला एकही वाळूचा कण हलविता येणार नाही. पण या कालावधीतील प्रत्येक क्षण हा गतकालच्या साऱ्या क्षणांनी नियंत्रित आहे व भविष्यकालच्या साऱ्या क्षणांचे नियंत्रण करणारा आहे. म्हणून वर्तमान क्षणी कोणत्याही वाळूच्या कणाच्या सद्यःस्थितीतून होणाऱ्या बदलाची कल्पना सर्व भूतकाल व सर्व भविष्यकाळ यांच्या बदलाच्या कल्पनेशिवाय करता येणार नाही. आता 'मी' संबंधी पाहिल्यास 'मी' जो 'मी' आहे तो मी विचार करतो अगर इच्छा करतो तसा 'मी' आहे असे नव्हे. मला स्वतःला मी अस्तित्वात असलेला व विचार करीत असलेला आढळतो, माझ्याहून भिन्न असणाऱ्या माझ्या कारणाचे मला अनुमान करणे भाग पडते व म्हणून निसर्गशक्तीच्या अनेक व्यक्त स्वरूपापैकी मी एक आहे ही गोष्ट स्पष्ट दिसते. ज्याला मी माझे म्हणतो त्या सर्व गोष्टीसह, मी निसर्गनियमाच्या अभेद्य शृंखलेतील एक दुवा आहे. हा 'मी' एका निश्चित वेळी अस्तित्वात आलेला, त्याच्या बाहेरच्या विश्वव्यापी निसर्गशक्तीने उत्पन्न झालेला आहे. त्याला इच्छास्वातंत्र्य आहेसे दिसते याचे कारण त्याच्यातून उफाळणाऱ्या, इतर नैसर्गिक व्यक्त स्वरूपाच्या बंधनांनी न दबल्या जाणाऱ्या निसर्गाच्या शक्तीचीच त्याला फक्त जाणीव होते हे होय. वास्तविक त्याचे भूत, भविष्य व वर्तमान निसर्गबद्ध असते.

तात्विक विचार करणाराची ही पहिल्या अवस्थेतील विचारसरणी त्याच्या बुद्धीस पटते. त्याच्या ज्ञानाच्या विषय होणाऱ्या सर्व वस्तूत ती परस्परसंबंध व सुव्यवस्था दाखविते. परंतु त्याच्या अंतःकरणात खोलवर असणाऱ्या प्रेरणांना व इच्छांना ती मोठा धक्का देते. मनुष्यास कसलेही स्वातंत्र्य नसून निर्दय निसर्गशक्तीचे तो बाहुले आहे या विचाराने अंतःकरण विदीर्ण होते.

कल्पनावादः– विचारविकासाचा हा दुसरा टप्पा होय. यात पहिल्या विचारसरणीतील दोष दाखविला आहे. निसर्ग व निसर्गातील पदार्थाबद्दलची तीमधील कल्पनाच चुकीची आहे. अर्थात चुकीच्या कल्पनेवर उभारलेली निसर्गनियमाच्या कल्पनेची इमारतही चुकीची आहे. 'मी' हा निसर्गाच्या पदार्थापैकी एक आहे असे गृहीत धरले होते. परंतु वास्तविकरीत्या





स्वतःची सृष्टी तयार करतो. त्यामुळे प्रत्येक जण ते स्वतः नित्य, अनंत व केवल अशा आत्म्याचे अंश व्यक्त स्वरूपे नसती तर दुसऱ्या जीवात्म्यास अगर संवेदनात्मक सृष्टीस पाहूच शकले नसते. तसेच वैयक्तिक सत्तेहून ज्याचा थोर अधिकार अशा नैतिक कायद्यावरून ही या केवल इच्छाशक्तीच्या अस्तित्वाची निकड दिसते. प्रत्येक व्यक्तीस जरी काही विशिष्ट ध्येय असले तरी नैतिक कायद्यास जो अधिकार आहे तो व्यक्तिगत हेतूने प्राप्त झालेला नाही. मी अगर इतरांनी अथवा सर्वांनी मिळून नैतिक कायद्यास अधिकार दिला असे नव्हे तर उलट मी व सर्व या कायद्याचे अधिकाराखालीच आहोत तेव्हा या सृष्टीतील हा श्रेष्ठ कायदा म्हणजे केवल-स्वरूपी इच्छाशक्तीच होय. ही केवळ इच्छाशक्ती म्हणजेच अंतिम सत्य अगर ईश्वर होय. तात्त्विक विचाराची ही परिणती होय. फिक्टने स्वीकारलेला हा नैतिक अध्यात्मवाद होय.

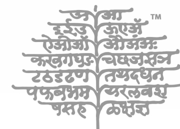
"मानवाचे जीवितकार्य" हा ग्रंथ त्याने बहुजन-समाजासाठी लिहिला. त्यात दाखविलेल्या विचार-विकासाच्या परिणतीचा अधिक तात्विक विचार त्याने तत्पूर्वी लिहिलेल्या "ज्ञानाचे शास्त्र" या ग्रंथात केला आहे. दोन्हीचे निष्कर्ष एकच आहेत. शास्त्रीय मीमांसा त्याने पुढीलप्रमाणे केली आहे.

आपल्या नेहमीच्या व्यवहारात विश्वाकडे पाहि-ल्यास ते आत्मा म्हणजे आपण स्वतः व अनात्मा म्हणजे स्वतःखेरीज इतर सर्व यांचे बनविलेले दिसते. आत्म्याची अगर 'मी' ची जाणीव ज्या वेळी आपण एखादी वस्तु आहे तीच आहे असे विधान करतो त्यावेळी अधिक स्पष्टपणे होते. उदा० 'अ हा अ आहे' हे विधान घेऊ. ह्या विधानात पहिला अ, दुसरा अ व त्यांचे ऐक्य यांची जाणीव असणाऱ्या 'मी' चे अस्तित्व गर्भित असते. एकत्वाच्या जाणिवेचा अनुभव हा प्रत्यक्ष असलेमुळे ह्या अनुभवाची शक्यता ज्या 'मी' वर अवलंबून आहे तो अस्तित्वात असलाच पाहिजे.

'मी' चे अस्तित्व याप्रमाणे जसे निश्चित आहे त्याप्रमाणे हा मर्यादित मी म्हणजेच अस्तित्वात असणारे सर्व काही नव्हे हेही निश्चित आहे. ज्याना मी निर्मिले नाही असे पदार्थ समोर दिसतात. माझ्या इच्छाना विरोध व अडचणी येतात. तेव्हा माझ्या-शिवाय दुसरे सत्य जग अस्तित्वात आहे हे उघड आहे. आत्म्याप्रमाणेच अनात्म्याचेही अस्तित्व आहे. येथे अनात्मा शब्द व्यापक अर्थाने घ्यावयाचा आहे. अनात्मा म्हणजे केवळ जड पदार्थ नव्हे तर सचेतन व अचेतन असे माझ्या खेरीज सर्व पदार्थ व जीव होत. यादृष्टीने सर्व जग हे आत्मा व अनात्मा मिळून झालेले आहे. या दोन्हीचे मिळून जग असल्याने ह्यात दोन्ही परस्परसंबंधही दिसतो. त्याचप्रमाणे हे दोघेही एकमेकामुळे मर्यादित असतात. आत्म्यास अनात्म्याची व अनात्म्यास आत्म्याची मर्यादा असते.

एकमेकाच्या विरोधी अशा या दोन गोष्टी एक-मेकास मर्यादा घालतात एवढेच म्हणून भागत नाही. ज्या दोन गोष्टीत संबंध आहे त्यावरून त्या दोन्ही पलीकडे असणारे अधिक सखोल सत्य सूचित होते. "आत्मा व अनात्मा यांचा संबंध आहे" असे वस्तुस्थितिनिदर्शक विधान आपण करतो. आता जेव्हा या दोन संबंधित पदाच्या वाचक दोन संबंधित गोष्टी या दोन्हीहून स्वतंत्र अशा अस्तित्वात असणाऱ्या गोष्टीचे विभाग असतील व या विभागाचे द्वारा त्या तिसऱ्या गोष्टीचे स्वरूप व्यक्त असेल तरच पहिल्या दोन गोष्टींचे अस्तित्व शक्य होते. त्यामुळे आत्मा व अनात्मा ही दोन्ही एका अंतिम सत्याची व्यक्त स्वरूपे होत.

आत्मा व अनात्मा या दोहींना समाविष्ट करून घेणारे असे अंतिम तत्त्व एकच आहे. पण या केवळ एक अंतिम सत्याचे स्वरूप काय आहे ? ते आत्म-स्वरूप तरी असेल किंवा अनात्मस्वरूप असेल. या दोन्ही पक्षांपैकी दुसऱ्या पक्षाचा विचार करू. अनात्म पक्षाचा युक्तिवाद असा – आपणास बाह्य जगाचे अस्तित्व इंद्रियद्वारा दिसते. त्यावेळी माझ्याहून बाह्य अशा सत्य अस्तित्वाची मला जाणीव होते. मला काय दिसावे अगर ऐकावे याची निवड मी केलेली नसते. उलट मी केवळ पहात असून स्वतंत्र असे जग मला दिसत असते. यावरून स्वतंत्र असणारे अंतिम सत्य निदान काही अंशी तरी अनात्मस्वरूपी असले पाहिजे असे दिसते. पण अंतिम सत्य तर





पूर्वी सिद्ध केल्याप्रमाणे एकच आहे. तेव्हा ते आत्मा अगर अनात्मा या दोन्हीपैकी एक असले पाहिजे. वरच्या युक्तिवादावरून जाणिवेच्या तटस्थतेवरून अंतिम सत्य अनात्मस्वरूप आहे असे मानावे लागते. जाणीव ही त्या जाणीवरहित अनात्मस्वरूपाचाच वरवरचा आभास होय.

फिख्टेने या युक्तिवादातील दोष दाखवून दिला. आत्म्यास नुसते दिसत असते व त्या दिसण्यावरून अनात्म्याच्या स्वतंत्र अस्तित्वाचे अनुमान काढलेले असते. परंतु आत्म्याचे बाबतीत अनुमान नसून तो प्रत्यक्ष अनुभवच असतो. आता आत्म्यावरून अनुमान केलेल्या अनात्म्याच्या अस्तित्वावरून पुन्हा आत्म्याचे स्पष्टीकरण करणे व अनात्म्यास आधारभूत मूळ आत्म्याचे सत्यत्वच नाकारणे ही गोष्ट तर्कदृष्टया अशक्य आहे. अनात्म्याबद्दलची खरी स्थिती आपणास अज्ञातच असते. आपणास आपल्या जाणिवेच्या मर्यादेची जाणीव असते पण ती मर्यादा अनात्म्यामुळे आहे असा निश्चित कार्यकारणभाव सांगता येत नाही.

वरील कारणामुळे फिख्टेने पहिला पक्ष स्वीकारला आहे. अंतिम सत्य हे अनात्मस्वरूपी नसून आत्मस्वरूपीच आहे. यानंतर प्रश्न उपस्थित होतो की या केवल, स्वतंत्र आत्मतत्त्वाची व प्रत्येकास अनुभवास येणाऱ्या वैयक्तिक मर्यादित जीवात्म्याची संगती कशी लावावयाची? प्रत्येकाचा अनुभवास येणारा आत्मा हा मर्यादित, बाह्य परिस्थितीच्या अडचणीत सापडणारा, त्यांच्याशी झगडा करीत असलेला असतो. हे सर्व आत्मे केवल अशा परमात्म्यात कसे समाविष्ट होतात? फिख्टेचे उत्तर असे आहे की हे मर्यादित आत्मे परमात्म्यात समाविष्ट होतात एवढेच नव्हे तर त्यांच्या अस्तित्वास सुद्धा परमात्म्याचीच आवश्यकता आहे. मर्यादित आत्मा म्हणजे जीवात्मा व केवल आत्मा म्हणजे परमात्मा यांचा संबंध एकतत्त्वत्वाचाच आहे. हा संबंध मोठ्याचा लहानाशी व्यक्त होणाऱ्याचा व्यक्त झालेल्याशी, पूर्णाचा अंशाशी असलेल्या संबंधाप्रमाणे आहे. आत्मा आणि अनात्मा यात मानला गेलेला विरोध हा वास्तविक केवल आत्म्याच्या पोटीच असलेल्या मर्यादित आत्मा व त्याखेरीज अस्तित्वात असणाऱ्या इतर सत्य वस्तू यामधील आहे. अनात्मा म्हणजे हा विशिष्ट मर्यादित आत्मा नव्हे एवढाच अर्थ होय. प्रत्येक मर्यादित आत्मा हा दुसऱ्या मर्यादित आत्म्यास अनात्माच होय. या मर्यादित अर्थानेच अनात्मा अस्तित्वात आहे असे म्हणता येते. अंतिम सत्य केवलस्वरूपी आत्म्याचेच असल्याने त्याच्या शिवाय स्वतंत्र अस्तित्व दुसऱ्या कशाचे नाही. कँटने मानलेली अज्ञेय वस्तू अस्तित्वात नाही.

केवलस्वरूपी आत्मतत्त्व हे स्वयंपूर्ण, स्वतंत्र, स्वेच्छास्वरूप आहे. ते सतत क्रियाप्रवाहरूप आहे. अमर्याद स्वरूपानुभूतीस्तव त्यानेच मर्यादित जीवात्मे निर्माण केले. त्यांच्या ठिकाणी प्रवृत्ती तिच्यामुळेच होते. दृश्य जगत् ही त्याचीच निर्मिती. या सर्व निर्मितीचा हेतु नैतिक आहे. जीवाची नैतिक प्रगती झगड्यातून होत असते. या झगड्याची भूमी म्हणून झालेली दृश्यसृष्टीची उभारणी जीवाच्या नैतिक विकासास पोषक असते. मूळ केवळ शक्तीच सर्व जीवातून प्रवाहित होते, प्रत्येक जीवाने ती ओळखून आपल्या नैतिक उन्नतिस्तव झगडले पाहिजे व आपल्या मर्यादा अधिकाधिक उल्लंघिल्या पाहिजेत. जसजशा या मर्यादा उल्लंघिल्या जातील तसतशी जीवाची अनुभूती विशाल होऊन अंतिम सत्तेच्या ऐक्यानुभवास तो पोहोचेल. अंतिम सत्तेची इच्छा तीच आपली इच्छा याची अनुभूती घेऊन समाजात नैतिक-साम्राज्याचा विस्तार करण्यास उपयुक्त असे दैवी शक्तीचे अत्यंत समर्थ साधन होईल. याप्रमाणे फिख्टेच्या अध्यात्मवादाच्या आदि व अंती नैतिक ध्येयनिष्ठाच दृष्टोत्पत्तीस येते.

अनुक्रमणिका

डॉ. सौ. गार्गी सरदेसाई

अर्वाचीन मराठीतील प्रारंभीचे शास्त्रीय वाङ्मय —

पहिली पन्नास वर्षे (पूर्वार्ध)

अर्वाचीन काळ म्हणजे इंग्रजी राज्याच्या प्रारंभानंतरचा काळ होय. या काळातील सुमारे पहिल्या पन्नास वर्षातील शास्त्रीय वाङ्मयाचा आढावा या ठिकाणी घ्यावयाचा आहे. या काळात शास्त्रीय वाङ्मयाची निर्मिती ज्या मानाने झाली, त्या मानाने पुढील कालात ती बरीच घटली. अर्वाचीन मराठीतील शास्त्रीय वाङ्मयाच्या उगमाचे अवलोकन करीत असताना शास्त्रीय वाङ्मयाचा प्रारंभ पहाण्यासाठी पहिल्या पन्नास वर्षाकडेच प्रामुख्याने नजर टाकावी लागते.

निसर्ग आणि मानवी जीवन यातील सत्य संशोधनाच्या प्रयत्नात शास्त्र निर्माण होते. सृष्टीतील अनुभवजन्य सत्याचे सप्रमाण प्रतिपादन म्हणजे शास्त्र होय. फार प्राचीन कालापासूनच भारतवर्षात शास्त्रीय दृष्टीचा उगम झाल्याचे आढळून येते. त्या दृष्टीस, इंग्रजी राजवटीतील नव्या शिक्षणसंस्कारांनी, सूक्ष्मता आणि प्रायोगिकता यांचे एक वेगळे वळण नंतर मिळाले, असे विधान केल्यास चुकीचे ठरणार नाही.

प्राचीन काळातील शास्त्रीय वाङ्मय — स्थूल स्वरूप

भारतात फार प्राचीन काळापासूनच भूगोल, ज्योतिष गणित, आयुर्वेद, रसायन इत्यादी शास्त्रे लोकांच्या परिचयाची होती. वेदाच्या अभ्यासासाठी पूरक ठरणाऱ्या, प्राचीन काळी उत्पन्न झालेल्या शास्त्रात ज्योतिषाचा अंतर्भाव होत असे; आयुर्वेदानेही फार पूर्वी आपल्या देशात चांगली प्रगती केली असल्यामुळे वनौषधी व रसायन यांचीही प्रगती तदनुषंगाने झाल्याचे दिसून येते. शास्त्रांची ही प्रगती पूर्वी कित्येक शतके होत असली, तथापि अलीकडे हजार पंधराशे वर्षे ती सुटली होती; शिवाय पूर्वीचे शास्त्रीय ज्ञान अनुमानसिद्ध स्वरूपाचे असे होते; त्यात प्रयोगसिद्धता नव्हती. भूगोल किंवा मानसविषयक अशी जी चिकित्सा पूर्वीच्या विवेचनात आढळते तिचे स्वरूप कसे होते ? योग, न्याय, सांख्य किंवा वेदान्त या शास्त्रांतून मनोविकार, मानसपर्याय यांची चिकित्सा अनुषंगाने येते. अलंकारशास्त्रातही मनाच्या व्यापाराचे निरीक्षण आढळते. परंतु ते सारे अनुमानाच्या आधारावर केलेले आहे. आधुनिक मानसशास्त्राच्या अभ्यासास प्रत्यक्ष प्रयोगाची जोड देण्यात आल्यामुळे. त्यातील सिद्धांत अधिक बिनचूक वाटल्यास आश्चर्य नाही. भूगोलविषयक अनेक संकेत पुराणातून व्यक्त झालेले आहेत. पृथ्वी सपाट असून तिच्या भोवताली समुद्राचा वेढा व मध्यभागी मेरूपर्वत आहे; अशा स्वरूपाचे ज्ञान पुराणातून, तद्वत युरोपीय धर्मग्रंथातूनही, आलेले आहे. जगभर प्रवास व शास्त्रीयज्ञानाची प्रयोगसिद्धतेच्या दिशेने झालेली वाढ याबरोबर पाश्चात्य देशातील ज्ञानाला एक नवी बैठक मिळाली. ही प्रयोगसिद्ध अवस्थेची बैठक प्राचीन अनादी शास्त्रीय विचाराला लाभलेली नव्हती. या शास्त्रीय ज्ञानास प्रयोगसिद्धतेची जोड लाभलेली होती. युरोपात ज्यास 'अर्वाचीन युग' असे म्हणतात त्या युगातील प्रायोगिक विज्ञान इंग्रजी राज्यातील स्थित्यंतरात महाराष्ट्रात पसरले.

इंग्रजी अमदानीतील सांस्कृतिक परिवर्तन व अर्वाचीन शास्त्रीय वाङ्मयाची प्रेरणा

इंग्रजी राज्याची स्थापना झाल्यानंतर महाराष्ट्रातील प्रजेला तद्वत भारतातील इतर प्रजेलाही सज्ञान, सुसंस्कृत बनविण्याचे प्रयत्न झाले. त्यांत कायदा, न्याय या दोहोंइतकेच सामाजिक परिवर्तनाला पूरक ठरणारे तिसरे प्रबळ साधन म्हणजे अर्वाचीन शिक्षणपद्धती होय. प्रजेला सज्ञान करण्याच्या व आपल्या राज्यकारभाराला उपयुक्त असा नोकरवर्ग तयार

करण्याच्या उद्देशाने तेव्हाच्या सरकारने १८४० मध्ये शिक्षणखाते उघडले. युरोपातील सुसंस्कृततेची बरीच मदार तेथील शास्त्रीय ज्ञानावर आधारलेली होती. त्याच ज्ञानाचे अवलंबन करून या प्रजेस शहाणपण द्यावे अशी तेव्हाच्या राज्यकर्त्यांची मनीषा होती. शाळाखात्या-मार्फत या विषयाचे ज्ञान देण्यास प्रारंभ झाला. यावेळी विविध शास्त्रीय विषय मराठीतून शिकवले जात असत. स्वाभाविकच या विषयांवर मराठीमध्ये ग्रंथरचना होणे अवश्य होते. ही गरज भागविण्याच्या प्रयत्नात मराठीतील प्रारंभीच्या शास्त्रीय वाङ्मयाचा जन्म झाला. शाळाखात्याने प्रत्यक्षपणे दिलेली प्रेरणा, सरकारी प्रयत्नांचा पाठिंबा आणि तत्कालीन पदवी-धरांच्या मनातील स्वबांधवांना अधिक समजुतदार, सज्ञान बनविण्याची तळमळ अशी संमिश्र प्रेरणा या वाङ्मयाच्या निर्मितीमध्ये होती.

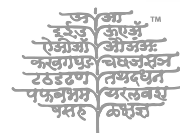
शाळाखाते सुरू करण्यापूर्वी इंग्रज मुत्सद्यांनी येथील जनतेच्या जीवनाची पाहणी केली, तदनुरोधाने इंग्रज मुत्सद्यांनी हिंदुमुसलमान रयतेच्या स्वभावाची परीक्षा करून काही अंदाज ठरविले. इंग्रज पुण्याच्या राज्यात पेशवाई जिंकण्यापूर्वी कित्येक वर्षे येऊन जाऊन असे. सवाई माधवरावाच्या कारकीर्दीत त्याचे पुण्यास कायमचे ठाणे पडले. शेवटच्या बाजीरावाचा पुरा घास घेण्यास एल्फिन्स्टन कित्येक वर्षे बारकाईने महाराष्ट्रीय समाजाची पाहाणी करीत होता. त्याने आपली मते, पेशव्यांचा मुलुख जिंकल्यावर,[१] एका अहवालात नमूद केली आहेत. त्यात महाराष्ट्रीय समाजाचे त्याने मुख्य दोन भाग पाडले आहेत. एक ब्राह्मण व दुसरा अब्राह्मण. ब्राह्मणांचा व्यवहार वैदिक धर्मविद्येच्या अभ्यासाचा आणि शिपाईगिरीचा; अब्राह्मण प्रायः शेतकरी असत. शेतकऱ्यांनी शिपाई बनावे, पुढाऱ्यां-बरोबर मुलुखगिरीस जावे, मरावे किंवा नशीब काढावे. फौजेची सरदारी हा ब्राह्मण अब्राह्मणांच्या उद्योगाचा शेवट ठरलेला होता. जिकडेतिकडे लष्करी धामधूम असल्याने नवी विद्या व नवे उद्योग पाहाण्याकडे ब्राह्मणअब्राह्मणांपैकी कोणाचेही लक्ष गेले नाही. समाज-रचना शतकानुशतके एकाच चाकोरीतून चाललेली होती. शिपाईगिरीच्या जोरावर महाराष्ट्रीय हिंदूंनी राज्ये मिळविली तरी त्यांच्यामध्ये मुसलमानांच्या स्वभावातले काही विशेष उत्पन्न झाले नाहीत. एल्फिन्स्टन आपल्या अहवालात म्हणतो की, राष्ट्र या दृष्टीने एकंदर विचार केल्यास ज्ञान आणि संस्कृती या दोन्ही बाबतीत हिंदूलोक आपल्या मुसलमान शेजाऱ्यांच्या मानाने कमी प्रतीचे ठरतात. स्वाभिमान, धैर्य, औदार्य या बाबतीतही त्यांची मुसलमानाशी बरोबरी होत नाही. परंतु त्यांच्यामध्ये मुसलमानाचे दोषही नाहीत. दुरभिमान, दुराग्रह इत्यादी दोष मुसलमानाच्या मानाने हिंदूंच्यामध्ये कमी असून ते जास्त शांतताप्रिय व दयाळू आहेत. (शेवटी निर्दिष्ट केलेले सद्‌गुण परक्यांची लष्करी नोकरी करीत असताना मात्र दिसू शकत नाहीत.)

व्यक्तिशः हिंदुमुसलमानांच्या स्वभावात कोणते गुणदोष आढळतात, या संबंधीचा एल्फिन्स्टनचा अभिप्राय वर दाखल केला आहे. परंतु या स्वभावा-प्रमाणे एकंदर सामाजिक व्यवहारही बदलून टाकावा असा शिक्षणखाते उघडण्याचा हेतू, एल्फिन्स्टनचे एक चरित्रकार कोलब्रुक,[२] यांनी सांगितला आहे. सतीची चाल, कन्यावधाची चाल यांसारखी धार्मिक हत्याकांडे बंद करून, धर्माच्या नावाखाली घडणाऱ्या दुराचारांना मूठमाती द्यावयाची असल्यास ज्ञानाचा प्रसार हेच एक साधन आहे. उघड रीतीने असल्या चालीरीतीवर हल्ला केल्यास समाजाची धर्मनिष्ठा फार हळवी असल्याने काय अनर्थ ओढवतील याचा भरंवसा नाही. शिवाय आपल्या राज्याचा पाया अजून पक्का झालेला नाही, म्हणून लोकांच्या दुष्ट समजुती व चालीरीती नाहीशा करण्याचे साधन म्हणजे त्यांना बुद्धिप्रामाण्यवादी शिक्षण देणे हेच होय; त्यायोगाने लोक आपल्या स्थितीचा विचार करू लागतील व वरच्या सारख्या दुष्ट आचारविचारातून स्वतःची सुटका करून घेतील, असा कयास बांधून एल्फिन्स्टनसाहेबाने सरकारी शाळा उघडण्याचा निश्चय अमलात आणला. तरीही शिक्षण कोणास द्यावे हा प्रश्न शिल्लक राहिलाच. विद्येचे संस्कार ब्राह्मण व तत्सम वर्गांनाच असल्यामुळे एकंदर जन-

१. Remarks from Elphinstone's Report on the conquered territory from Peshwas ......

२. Collebrok's Biography of Elphinstone, pp. 153–154.

अनुक्रमणिका





तेला सरसकट शिक्षण देण्याचा खटाटोप करण्याऐवजी अशा लोकांनाच प्रथम पाश्चिमात्य शास्त्र व कला इत्यादिकांची गोडी लावावी असा निर्णय विलायतच्या कोर्ट ऑफ डायरेक्टर या वरिष्ठ मंडळाने १८३० मध्ये दिला.—

"It is our anxious desire to afford to the higher classes of the Natives of India the means of instruction in European Science and access to the literature of civilized Europe."

युरोपातील शास्त्र आणि साहित्य या दोन विषयात उच्च वर्गाच्या लोकांना तरबेज करून सोडण्याची तीव्र चिंता या निर्णयात व्यक्त झाली आहे. उच्च वर्गाच्या लोकांवर एवढी मेहरनजर का असावी या प्रश्नाचे उत्तर १८५०–५१ सालच्या शाळाखात्याच्या अहवालात स्पष्टपणे आले आहे. बुद्धी, संपत्ती, सवड आणि सामाजिक प्रतिष्ठा अशा चार गोष्टी फक्त उच्च वर्गालाच अनुकूल आहेत असे इंग्रज सरकारला दिसून आलेले होते. समाजात ज्यास विशेष मान आहे ते लोक आपल्या शिक्षणाचे चहाते बनल्यास बाकीचे लोक आपोआप त्याचा आदर करू लागतील, हे राज्यकर्त्यांचे धोरण स्पष्ट कळणारे आहे. १८५० साली मुंबईच्या गव्हर्नराने याप्रमाणे आपल्या विद्यादानाच्या हेतूचा खुलासा आपल्या २४ एप्रिल १८५० सालच्या पत्रात केला असला तरी एल्फिन्स्टनने हा मुद्दा आपल्या शिक्षणविषयक कैफियतीत १८२३ सालीच सुचविलेला होता. हिंदूंची श्रुति-स्मृतीपुराणे इत्यादी ग्रंथ उपलब्ध असता त्यांना डावलून अगदी अपरिचित अशा नव्या युरोपियन विद्यांचा अंतर्भाव शिक्षणक्रमात का व्हावा याचाही खुलासा शिक्षणखात्याच्या एका अहवालात आहे. (अहवाल, १८५०–५१, पृ. ४). जुन्या विद्या नव्या राजवटीत मुद्दाम शिकवावयाच्या म्हणजे अंधश्रद्धेची व परंपरागत विचाराची कास धरून बसलेल्या समाजरचनेला बळकटी आणावयाची. वस्तुतः इंग्रजांना जुन्या विद्येमुळे उत्पन्न झालेले मानसिक व सामाजिक परिणाम नष्ट करावयाचे होते. अंधश्रद्धा, रूढीग्रस्तता इत्यादी वैगुण्यांचे समाजातून उच्चाटण करावयाचे, हा हेतू राज्यकर्त्यांच्या समोर होता. व्याकरण, गणित, इतिहास, भूगोल, उपदेशपर कथा, निबंध या सारखे वाङ्मय शिकवून आपले उद्दिष्ट पुरेसे सिद्धीस जात नाही असे आढळून आले.[१] शिवाय त्या काळात शाळेतून नेमलेल्या विषयावर चढत्या पायऱ्यांचे भरपूर ग्रंथभांडार नाही ही एक उणीवही तत्कालीन राज्यकर्त्यांच्या लक्षात आली. अशा प्रकारचे उल्लेख शाळाखात्यांच्या अहवालातून नमूद आहेत. यातूनच शास्त्रीय विषयावरील वाङ्मयाची प्रेरणा रुजली.

शिक्षणाचे माध्यम

शास्त्रीय विषयावरील ग्रंथांची गरज तत्कालीन शिक्षणपद्धतीतून कशी निर्माण झाली हे लक्षात यावे म्हणून येथे या शिक्षणक्रमासंबंधी एकंदर धोरण आणि विशेषतः माध्यमासंबंधीचे धोरण यासंबंधी विचार करणे अवश्य आहे. अगदी प्रारंभी सर्व विषयांचे माध्यम मराठीच होते. इंग्रजीचा मुळीच गंध नसलेल्या लोकांना शिक्षण द्यावयाचे होते; यासाठी मराठीचे ज्ञाते असेच शिक्षक शाळाखात्यात नेमलेले होते. प्राचीन मराठीतील बरेचसे वाङ्मय पद्यरूप आणि भक्तिपर व पारमार्थिक विषयास वाहिलेले असे होते. जुने गद्य लष्करी, दरबारी अर्थात राजकारणी व्यवहारात राबणारे असल्याने आधुनिक शिक्षणाच्या दृष्टीने त्यात एकांगीपणा आढळू लागला. युरोपातील शास्त्रीय विषयातील ज्ञान आकलन करून त्यातील विचार दुसऱ्याच्या गळी उतरविण्याला जो मगदूर लागतो तो मराठीमध्ये त्याकाळी साहजिकच नव्हता. त्यावेळच्या राज्यकर्त्यांनी महाराष्ट्रातील विद्वानांच्या साहाय्याने तो मराठीमध्ये ग्रंथ लिहून निर्माण केला. शाळाखात्यामार्फत या प्रीत्यर्थ विद्वानांना मोबदलाही देण्यात येऊ लागला. "या देशात वाङ्मयप्रेमी जनता (Literary public) नाही, म्हणून लेखकांना त्यांच्या योग्यतेपेक्षा जास्त मोबदला द्यावा लागल्यास तो द्यावा" अशी सूचना मेरे मिचेल नामक एका वजनदार मिशनऱ्याने शाळाखात्यास केलेली १८५७–५८ सालच्या अहवालात दाखल केली आहे. डेक्कन

१. शाळाखात्याचा अहवाल १८५६–५७, पृ. ६९.





व्हर्न्याक्युलर ट्रान्सलेशन सोसायटी व दक्षिण प्राइझ कमिटी यांच्या विद्यमाने विविध विषयांवर नवी-नवी पुस्तके मराठी भाषेतून लिहविण्याची योजना त्याकाळात सरकारने अमलात आणली. नवीन शाळा-खात्यातून शिकलेल्या लोकांपैकी पुष्कळांनी नवे ग्रंथ लिहिण्याची आपली योग्यता १८३४ च्या सुमारास प्रगट केलेली आढळते. मराठी शाळाखात्याच्या स्थापनेपासून सुमारे ३० वर्षे जे उत्तेजन सरकारने ग्रंथनिर्मितीच्या बाबतीत दिले ते तसेच पुढे चालू राहिले नाही.

शास्त्रीय विषयावरील ग्रंथनिर्मितीच्या प्रेरणांचे स्वरूप

१८४० च्या सुमारास शिक्षितांच्या पहिल्या पिढी-मध्ये स्वभाषेचे प्रेम, तिच्यासंबंधीचा ध्येयवाद असे गुण उत्पन्न होऊन कधी सरकारी उत्तेजनाने तर कधी स्वयंस्फूर्तीने ग्रंथ लिहिले जाऊ लागले. अर्वाचीन मराठी गद्याच्या निर्मितीमागे असलेल्या प्रेरणांचे स्वरूप हे अशा प्रकारचे होते. प्रारंभी राज्यकर्त्यांमध्ये देशी भाषेविषयी अनादर नव्हता. जगातील सर्व प्रकारचे ज्ञान आत्मसात करण्याइतकी मराठी भाषा बलशाली व्हावी अशा धोरणाचे उद्‌गार त्यांच्या लेखणीतून क्वचित व्यक्त होत. १९५९–६० सालच्या शाळा-खात्याच्या अहवालात 'ज्या दिवशी सारे विषय मराठीतून शिकविले जातील, त्या दिवशी लोकांना खरे-खुरे राष्ट्रीय शिक्षण (National Education) मिळू शकेल ' अशा अर्थाचे विचार व्यक्त झालेले आहेत. परंतु कंपनी सरकारचे राज्य जाऊन ब्रिटिश साम्राज्यसरकारकडे राज्य गेल्यानंतर देशी भाषांच्या उर्जितावस्थेचे मन्वंतर पालटले. सगळ्या शिक्षणाचे माध्यम इंग्रजी बनले. मराठीचे महत्त्व स्वाभाविकच कमी होऊ लागले. विद्यापीठातूनही १८७० साली मराठी भाषेला अर्धचंद्र मिळाला. साऱ्या विषयांचे शिक्षण इंग्रजीतून होऊ लागल्यावर मराठीचा चोहोकडून कोंडमारा व्हावा यात आश्चर्य कसले ! यावेळी शास्त्रीय विषयांवर जी ग्रंथनिर्मिती झाली ती बहुतांशी शाळाखात्यातील शिक्षक, अथवा व्हर्नाक्युलर ट्रान्स्लेशन सोसायटीमधील ट्रान्स्लेटर यांच्या करवी झाली आहे. इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या पदवीधरांमध्ये स्वबांधवांना सज्ञान करावे. भौतिक विषयासंबंधी त्यांच्या मनात असलेले अज्ञान नष्ट करावे; नव्या निर्माण झालेल्या स्थित्यंतराची त्यांना कल्पना यावी; एतद्देशीयांचा सामाजिक व्यवहार अधिक सुबुद्ध रीतीने चालावा; त्यांच्या ठिकाणी बुद्धिप्रामाण्यवाद निर्माण व्हावा आणि यासाठी भौतिक विज्ञानाशी त्यांचा परिचय व्हावा अशा प्रकारचा ध्येयवाद निर्माण होऊ लागला. या संमिश्र स्वरूपाच्या प्रेरणेतून शास्त्रीय विषयावरील ग्रंथनिर्मिती होऊ लागली. शालेय विद्यार्थ्यांना उपयुक्त होतील आणि प्राथमिक व विद्यार्थी वाचक आणि प्रौढ वाचक यांची अभिरुची तृप्त करता येईल अशा प्रकारची शास्त्रीय विषयांवरील अनेक पुस्तके या काळात झाली आहेत. 'मराठी वाङ्मयाची अभिवृद्धि ' या आपल्या लेखात न्यायमूर्ती रानडे यांनी प्रस्तुत ग्रंथाचा उल्लेख ' Popular Science ' या सदराखाली केला आहे. १८१८ ते १८६७ या कालखंडात शास्त्रीय वाङ्मयनिर्मिती मोठ्या प्रमाणात झाली; त्यातही काही शास्त्रावर तुलनेने अधिक व काही विषयावर त्या मानाने अल्प अशी सरासरी आढळते. गणित, वैद्यक, ज्योतिष, या विषया-वर शालोपयोगी स्वरूपाची ग्रंथरचना मोठ्या प्रमाणात प्रारंभी झालेली आहे. १८१८ ते १८२७ या दरम्यान कर्नल जॉर्ज जर्व्हिस हे पुण्याच्या इंजिनिअरींग शाळेच्या देखरेखीवर असताना तेथील विद्यार्थ्यांना उपयुक्त ठरतील अशा प्रकारची सुमारे ९ ते १० पुस्तके त्यांनी निरनिराळ्या विषयावर लिहिली आहेत. १८३९ नंतर गणितावर स्वतंत्र रीतीने फारशी पुस्तके झाली नाहीत.

१८६७ साली अलेक्झंडर ग्रँटच्या देखरेखीखाली तयार झालेल्या मराठी कॅटलॉगवर न्यायमूर्ती रानडे यांनी लिहिलेल्या अभिप्रायात १८१८ ते १८६७ या अवधीत झालेल्या ग्रंथांची वर्गवारीने पहाणी केली आहे. १८२७ ते ३७ या पहिल्या दशकात व्याकरण, सिद्धपदार्थविज्ञान, त्याचप्रमाणे निदान शारीरादी वैद्यकांतर्गत विषयांवर दादोबा, हरि केशवजी, जॉन मॅकलेनन इत्यादी ग्रंथकारांनी लेखन केले. पुढील वीस वर्षांत इतिहास, अर्थशास्त्र, नीतीपाठ, रसायन, वैद्यक, पदार्थविज्ञान या विषयावर पुस्तके लिहिली जात होती. १८५७ ते ६७ या विभागात संस्कृतच्या आधारे रच-लेली बहुतांशी भाषांतरित, काही इंग्रजीवरून रचलेली व क्वचित स्वतंत्र अशी पुस्तके झाली.

प्राचीन वैद्यकातील अनेक संस्कृत ग्रंथांची भाषांतरे कृष्णशास्त्री भाटवडेकर यांनी केली आहेत. जॉन मॅक्लेनन व नारायण दाजी यांनी इंग्रजीच्या आधारे वैद्यकासंबंधीच्या काही विभागावर ग्रंथरचना केली आहे. वैद्यक व ज्योतिष या विषयावर देखील मोठ्या प्रमाणात, ग्रंथनिर्मिती झाली आहे. वैद्यकावरील ग्रंथ ग्रांट मेडिकल कॉलेजमधील विद्यार्थ्यांसाठी म्हणून लिहिलेले आहेत. त्यावेळच्या अनेक शिक्षकांनी विद्यार्थ्यांस विविध विषयावर जो व्याख्याने दिली त्यातून या ग्रंथांचा उगम झाला. विद्यार्थ्यांना नेमलेल्या विषयांव्यतिरिक्त इतर विषयांची माहिती व्हावी आणि युरोपीय विज्ञानाचे लोण आपल्या देशबांधवांना स्वभाषेतून द्यावे. या उद्देशाने "दिग्दर्शन," "ज्ञानदर्शन," या सारख्या त्याकाळातील कित्येक मासिकांनी मानसशास्त्र, तर्क, नीतीशास्त्र, यावरही सुलभ रीतीने विवरण केले आहे. अर्वाचीन मराठीतील गद्य निर्मितीच्या प्रारंभीच्या कालात केलेले हे शास्त्रीय विषयावरील चर्चेचे प्रयत्न लक्षणीय होत.

निरनिराळ्या शास्त्रीय पुस्तकांची साधारण सरासरी न्यायमूर्ती रानडे यांनी आपल्या मराठी भाषाविषयक लेखात पुढीलप्रमाणे काढली आहे. पहिल्या दशकात ३, दुसऱ्यामध्ये १०, तिसऱ्यामध्ये ३०, चवथ्यामध्ये १०२ व पाचव्यात ५५० अशा रीतीने शास्त्रीय विषयांवरील ग्रंथांची संख्या १८२७ पासून पहिल्या पन्नास वर्षात, भूमितीश्रेणीने वाढत होती. मराठीची माध्यम म्हणून विद्यापीठातून पीछेहाट झाल्यावर शास्त्रीय वाङ्मयास उतरती कळा लागली. वर निर्दिष्ट केलेल्या विषयांखेरीज भूगोल, खगोल, सृष्टिशास्त्र, शेतकी व वनस्पतीशास्त्र, अर्थशास्त्र यासारख्या विषयांवरही प्रौढ स्वरूपाची ग्रंथरचना या कालात झालेली आढळते. निरनिराळ्या शास्त्रीय व व्यावहारिक विषयांची एकत्र माहिती देणारी पुस्तकेही या काळात बरीच झाली आहेत. 'विद्येचे उद्देश, लाभ आणि संतोष' जगन्नाथशास्त्री क्रमवंत व घगवे या शास्त्रीवर्गाच्या मदतीने जर्व्हिस यांनी केलेले (१८२९) 'शास्त्रसंग्रह' – बाळशास्त्री जांभेकर (१८३१); 'विद्योपक्रम' – नाना मोरोबा व माधव मोरोबा (१८४८); 'लोखंडी रसाचे वर्णन' – कृष्णशास्त्री भाटवडेकर (१८५४); 'शास्त्रीय ज्ञानदर्शन' – सखाराम रामचंद्र दीक्षित (१८५६); 'अनेकविद्या मूलतत्त्वसंग्रह' – कृष्णशास्त्री चिपळूणकर (१८६१) अशा प्रकारची वर्णनात्मक व माहितीपर स्वरूपाची शास्त्रीय विषयांवरील पुस्तके या काळात रचली गेली आहेत. 'सारसंग्रह' या नावाचा खुलासा बाळशास्त्री जांभेकर यांच्या पुस्तकाच्या प्रारंभी सापडतो, तो असा. –

"सारसंग्रह किंवा शास्त्र, विद्या, कला, कौशल्ये इत्यादी सर्व विषयांचे संक्षेपतः प्रश्नोत्तररूपाने वर्णन. विद्योपक्रमांच्या ग्रंथात इतिहास, नीति, विद्या, कला इत्यादी संबंधी उत्तम ग्रंथांतून निवडक लेखांचा संग्रह केला आहे. प्रथम शिक्षण देताना स्वभाषेत लिहिणारा वर्ग निर्माण करावयाचा अशी एक महत्त्वाकांक्षा राज्यकर्त्यांच्या मनात होती असे शाळाखात्याच्या १८५९–६० सालच्या अहवालातील काही उद्गारांवरून दिसते. १८२७ पासून पहिल्या दशकाचा विचार केला तरीही ती महत्त्वाकांक्षा बरीच पूर्णतेप्रत पोहोचलेली आढळते."

शास्त्रीय विषयावरील ग्रंथरचनेचे

सामान्य स्वरूप

या ग्रंथांच्या रचनेचे स्वरूप व निरनिराळ्या शास्त्रीय विषयांवर या ग्रंथांनी तयार केलेली परिभाषा हे दोन विभाग आजही शास्त्रीय विषयावरील मराठीत लिहिल्या जाणाऱ्या ग्रंथांच्या संदर्भात महत्त्वाचे ठरतात. कोणत्याही विषयाच्या विवेचनात सुबोधता यावी म्हणून बहुधा साऱ्या शास्त्रीय ग्रंथांची रचना संवादरूपाने केली आहे. एक शंका विचारणारा पूर्वपक्ष व त्याचे निराकरण करणारा उत्तरपक्ष अशी या ग्रंथांची रचना आहे. १८२३ साली स्थापन झालेला नेटिव्ह स्कूल बुक सोसायटीने निरनिराळ्या विषयांवरील ग्रंथलेखनास उत्तेजन देण्याकरता म्हणून १८२५त एक प्रसिद्धिपत्रक काढले. कोश, व्याकरण, गणित, शिल्पकला, ज्योतिष, सिद्धपदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, शारीर, वैद्यक इत्यादी अनेक विषयांवरील इंग्रजी पुस्तकांची यादी देऊन त्यावरून अथवा स्वतंत्रपणे मराठीत पुस्तके तयार व्हावीत अशी सूचना या पत्रकात दिलेली आहे. या कामासाठी त्यावेळी सरकारने हजारो रुपये खर्च केले. त्यात ग्रंथ कोणत्या विषयावर असावेत, त्यांची





भाषा कोणत्या स्वरूपाची असावी या संबंधी आपले धोरण जाहीर केले आहे. त्यामध्ये विषयाविषयी घातलेला सुबोधता व प्रौढत्व यासंबंधीचा नियम बहुतेक शास्त्रीय विषयावर लिहिणारांनी पाळलेला आढळतो.

अर्वाचीन मराठीतील शास्त्रीय वाङ्मयावरील ग्रंथ-रचनेत ज्ञानाचे साहित्य पाश्चात्त्यप्रणीत व भाषेचा पेहेराव व मांडणीची पद्धती पौर्वात्य स्वरूपाची आहे. वेदांत, तर्क, न्याय इत्यादी विषयांवरील जुन्या ग्रंथातूनही पूर्वपक्ष व उत्तरपक्ष अशा दोन बाजू कल्पून शंका व प्रत्युत्तरे अशा पद्धतीने, संवादरूपाने लिहिलेल्या ग्रंथांची परंपरा आहे. या पद्धतीचा अवलंब केल्याने विषयातील बारीक-सारीक खाचाखोचा वाचणाऱ्याच्या लक्षात येतात; विषयाचे निवेदन सोप्या रीतीने होऊ शकते. प्रारंभीचे शास्त्रीय विषयांवरील ग्रंथ लिहिणारा लेखकवर्ग संस्कृत व इंग्रजी दोन्ही भाषा जाणणारा होता. परंतु या लेखकवर्गाच्या मनावर संस्कृतविद्येचा व त्या पठडीचे अधिक संस्कार झालेले असल्यामुळे ग्रंथरचनेचे हे पूर्वोत्तर पक्षपद्धतीने रचलेले स्वरूप निर्माण झाले असे म्हटले तर चुकीचे ठरण्याचा संभव फारसा नाही.

या एकंदर ग्रंथरचनेत काही ग्रंथरचना तत्कालीन पदवीधरांनी स्वतंत्रपणे पाश्चात्य ग्रंथांतील तपशील लक्षात घेऊन केलेली व काही परकीय लेखकांनी एतद्देशीय शास्त्रीवर्गाच्या साहाय्याने केलेली अशी आहे. उदाहरणार्थ, कॅप्टन जर्व्हिस याने जगन्नाथ-शास्त्री क्रमवंत, केपन याने साने, मॅकलेनन् याने सोवनी अशा संस्कृत व मराठी भाषात प्रवीण असलेल्या जाणकार व्यक्तींना हाताशी धरून ग्रंथरचना केली आहे. ग्रंथ रचताना एकंदर विषयाची प्रकरणवार विभागणी हे वळण मात्र पाश्चात्त्य पद्धतीचे असे आहे.

शास्त्रीय विषयावर विशेष महत्त्वाची ग्रंथरचना करणाऱ्या लेखकात जॉर्ज जर्व्हिस, बाळशास्त्री जांभेकर, हरि केशवजी, केरो लक्ष्मण छत्रे, कृष्णशास्त्री चिपळूणकर, कृष्णशास्त्री भाटवडेकर, नारायण दाजी, गोविंद नारायण माडगावकर वगैरे लेखक विशेष उल्लेखनीय ठरतात. बाळशास्त्री जांभेकर, हरि केशवजी, गोविंद नारायण इत्यादी लेखकांनी विद्यार्थ्यांना निरनिराळ्या शास्त्रीय विषयाची गोडी लागावी या हेतूने शास्त्रीय विषयांवर अनेक ग्रंथ निर्माण केले. अर्वाचीन मराठीतील प्रारंभीच्या शास्त्रीय वाङ्मयाच्या निर्मितीत वरील लेखकांचे प्रयत्न लक्षणीय होत. मराठी भाषेमध्ये नव्या ज्ञानाचे प्रवाह आणून सोडणे, त्या त्या विषयाला अनुरूप अशा प्रकारची शास्त्रीय विषयांवरील परिभाषा निर्माण करणे या दोन्ही बाबतीत त्यांनी महत्त्वाची कामगिरी बजाविली आहे. वैद्यक, ज्योतिष, व्याकरण इत्यादी विषयांवरील संस्कृतातील ग्रंथांपैकी काहींची मराठी भाषांतरे करून मराठी भाषेचा मगदूर वाढविणाऱ्या ग्रंथकारात कृष्णशास्त्री चिपळूणकर, कृष्णशास्त्री भाटवडेकर वगैरे लेखकांचे प्रयत्न महत्त्वाचे होत. पदार्थविज्ञान, रसायन, गणित, वैद्यक, ज्योतिष, भूगोल इत्यादी शास्त्रीय विषयावरील परिभाषा निर्मितीच्या बाबतीत प्रारंभीच्या या ग्रंथकारांचे प्रयत्न लक्षणीय होत. वरील ग्रंथकारांपैकी प्रत्येकाच्या कामगिरीचा विस्तृत विचार करणे हा एका स्वतंत्र प्रबंधाचा विषय आहे, त्यापैकी काही ग्रंथकारांचा ओझरता निर्देश तेवढाच येथे करिता येईल. परिभाषा निर्मितीच्या बाबतीत त्यांच्या प्रयत्नांनी कोणती कामगिरी केली त्याचाच विचार येथे मुख्यत्वे करावयाचा आहे.

बाळशास्त्री जांभेकर हे त्यावेळच्या सुप्रसिद्ध पंडितांपैकी एक होत. एल्फिन्स्टन पाठशाळेत प्रथम त्यांना उपगुरू नेमले. त्यांनी व भाऊ महाजन यांनी मिळून 'दिग्दर्शन' नावाचे शास्त्रीय विषयास वाहिलेले एक मासिक पुस्तक १८३७ मध्ये काढले होते. नव्या विद्येचा परिचय नुकताच कोठे होऊ लागला होता अशा काळात शास्त्रीय विषयाला वाहिलेले मासिक काढणे व ते चालविणे ही दोन्ही कामे किती महत्त्वाची होती हे सांगावयास नको. वाचकांची या विषयावरील अभिरुची जागृत ठेवणे, मराठी भाषेस सर्व बाजूंनी संपन्नता आणणे हे या पाठीमागचे मुख्य प्रयोजन होते. 'दिग्दर्शन' या मासिकाने शास्त्रीय परिभाषा निर्मितीच्या दृष्टीने त्या काळात फार महत्त्वाची कामगिरी केली आहे. बाळशास्त्री यांना संस्कृत, इंग्रजी, लॅटिन इत्यादी भाषा उत्तम प्रकारे अवगत होत्या. त्यामुळे नवी परिभाषा निर्माण करण्याच्या बाबतीतील त्यांचा अधिकार सर्वमान्य होण्यासारखा





होता. त्यांची भाषाशैली फारशी चटकदार व रमणीय नाही. त्यांची लेखनपद्धती मोठी गंभीर व भारदस्त असे. वरील भाषांप्रमाणे हिंदुस्थानी, बंगाली, गुजराती, कानडी या भाषांचे ज्ञान असल्यामुळे त्यांना भाषापंडित म्हणणे अनुचित ठरणार नाही. हरि केशवजी पाठारे हे शास्त्रीय विषयावर –विशेषतः पदार्थविज्ञान, रसायन इत्यादी विषयावर–लिहिणारे एक नामवंत लेखक होत. ते प्रथम कॅप्टन जर्व्हिस यांचे देखरेखीखालील चीफ इंजिनिअरींग शाळेत कारकून व नंतर काही काल सुप्रीम कोर्टात चीफ ट्रान्स्लेटर होते. गोविंद नारायण हे प्रथम उत्तम प्रतीचे शिक्षक होते. नारायण दाजी हे ग्रॅन्ट मेडिकल कॉलेजमध्ये शिक्षक होते. या अनेक लेखकांचा पेशा लक्षात घेता, त्यांच्यापैकी बहुतेक शिक्षणखात्याशी संबंध असलेले किंवा प्रत्यक्ष शिक्षक होत, असे म्हणता येईल.

इंग्रजी राज्याच्या प्रारंभीच्या कालात मराठी क्रमिक पुस्तकांच्या निर्मितीत अनेक प्रकारची पुस्तके निर्माण झाली. त्यात गद्य-पद्य-ललित व ललितेतर अथवा शास्त्रीय असे अनेक विभाग होते. यापैकी शास्त्रीय विषयावरील विभागात गणित, भूगोल, खगोल, ज्योतिष, पदार्थविज्ञान, रसायन इत्यादी विषयावर जे ग्रंथ झाले त्यातील परिभाषेचे स्वरूप येथे पाहावयाचे आहे. त्यासंबंधी सामान्य धोरण कोणते होते, हे पाहाणे देखील येथे अगत्याचे आहे. भौतिक आणि अभौतिक अशा ज्या विज्ञानावर या कालात ग्रंथरचना झाली, त्यापैकी काही विषयावरील विचारसामग्री भारतात त्यावेळी अगदी नव्याने यावयाची होती; त्यामुळे तत्संबंधीचा परिभाषा मराठी किंवा संस्कृत यासारख्या संपन्न भाषांतूनही उपलब्ध असणे शक्य नव्हते. पदार्थविज्ञान, रसायन, औषधकल्पनाविधि या विषयासंबंधी पाश्चात्य पद्धतीची प्रयोगजिज्ञासा पौर्वात्य देशात नसल्या कारणाने त्यासंबंधी तयार परिभाषा आढळणे शक्य नव्हते. तेव्हां ती संस्कृत अथवा इंग्रजी यासारख्या कोणत्या ना कोणत्या भाषांतून तयार करणे अवश्य होते. पदार्थविज्ञानादी भौतिक शास्त्रातील सामान्य संज्ञा व क्रियादर्शक शब्द संस्कृतोद्भव वाटतात; बहुतेक साऱ्या शास्त्रातील विशिष्ट पारिभाषिक संज्ञा मूळ इंग्रजीतीलच कायम ठेवण्याकडे या ग्रंथकारांचा कल असलेला दिसून येतो.

गणितविषयक परिभाषेचे प्रयत्न

आता मराठी माध्यमाचा स्वीकार दुय्यम शाळातून झाला आहे. एवढेच नव्हे तर काही विद्यापीठांतूनही उच्च शिक्षणासाठी माध्यम म्हणून स्वीकार करण्यात आला आहे. परंतु काही वर्षापूर्वी निरनिराळे विषय मराठीमधून शिकविणे अशक्यप्राय वाटत असे. वस्तुतः ही अडचण प्रारंभीच्या काळात अधिक भासावयास पाहिजे होती. परंतु तसे मात्र आढळत नाही. याचे मुख्य कारण असे की, त्याकाळात अनेक ग्रंथकारांनी स्वयंप्रेरणेने अथवा सरकारी उत्तेजनाने शास्त्रीय विषयावरील ग्रंथनिर्मितीस प्रारंभ केला होता. लिहिता लिहिता परिभाषा तयार झाली. त्या प्रयत्नांची प्रेरणा देखील गरजेतून निर्माण झाली. एखादी विशिष्ट भाषा शिक्षणाचे माध्यम म्हणून स्वीकारणे आणि त्यात ग्रंथरचना होणे या दोन्ही गोष्टी परस्परावलंबी आहेत.

गणितासारख्या विषयातील परिभाषेबाबत कॅप्टन जॉर्ज जर्व्हिस यानी केलेले प्रयत्न उल्लेखनीय आहेत. जॉर्ज जर्व्हिस यांनी १८२३ साली काढलेल्या A seminary for the instruction of Natives in Engineering या संस्थेत गणित, भूमिती, चित्रकला इत्यादी विषय शिकविले जात असत. त्यातील विद्यार्थ्यांना उपयुक्त होतील अशी अनेक पुस्तके जर्व्हिसने भाषांतरित केली. जगन्नाथशास्त्री क्रमवंत यांच्या साहाय्याने जर्व्हिसने अंकगणित, कर्तव्यभूमिती, आदिकरणभूमिती, बीजगणित, त्रिकोणमिती, क्षेत्रफळ, घनफळ, लाग्रतम इत्यादी विषयावरील पुस्तके तयार केली. १८४० नंतरच्या काळात जॉर्ज जर्व्हिस याने तयार केलेला 'ड मार्गन याची अंकगणिताची मूळपीठिका' (१८५०), दा. नी. नगरकर यांचे 'शंकुच्छेद' (१८५५), व केरो लक्ष्मण छत्रे यांचे अंकगणित (१८६०), याखेरीज फारशी स्वतंत्र पुस्तके गणितावर झालेली नाहीत. जी तयार झाली ती विद्याखात्यातर्फे पसंत केलेल्या पद्धतीनुसारच तयार होत, असे आढळते. १८२६ मध्ये 'गणितकृति अथवा गणितमार्ग' या पुस्तकात, दुसऱ्या आवृत्तीतील पहिल्या पृष्ठावर भाषाविषयक अडचणींचा व नवी परिभाषा तयार करीत असताना प्राधान्याने संस्कृत





शब्दांचा वापर करण्याचा निर्देश केला आहे. संस्कृत सामाजिक शब्दांचा वापरही यात मोठ्या प्रमाणात केला आहे.

परिभाषेचे काही नमुने

'संख्यापरिमाण' (गणितकृती अथवा गणित-मार्ग), 'कार्यप्रकाश चिन्हे', 'त्रिराशी गणित' यासारखे प्रतिशब्द संस्कृतातून उचलले आहेत. विवेचनाची भाषाही कित्येक ठिकाणी संस्कृतमय आहे.[1]

जॉर्ज जर्व्हिसकृत गणित–भाग दुसरा अपूर्णांक परिभाषा-काही नमुने

१ सांकळरीती – Chain rule of Three
२ रूपभेद – Reduction of decimals
३ घातकर्म – Involution
४ मूलकर्म – Evolution
५ श्रेणी – Progression
६ सर्कत – Fellowship
७ वहिवाट वहि – Book–keeping

जर्व्हिसकृत शिक्षामाला. १८२७, भाग २.

१ अपूर्णबीज – Fraction
२ वर्गघनादि – Involution
३ वर्गघनादिमूळ – Evolution
४ भूमितिप्रमाण आणि श्रेणी – Geometrical proportion and progression.
५ अनंत श्रेणी – Infinite Series.
६ एकवर्णसमीकरण – Simple Equations.
७ घनादि समीकरण – Cubic and higher equations.

जर्व्हिसकृत–शिक्षामाला–भाग ३–भूमितीचे आदिकरण (Elements of Geometry)

प्रत्यक्षे – Axioms
सिद्धांत – Theorems
गुणोत्तर – Ratio
प्रमाण – Proportion
भरीव – Solid
कृत्ये – Problems.

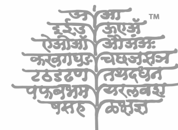
प्रस्तुत ठिकाणी भूमितीमध्ये येणाऱ्या अनेक प्रकारच्या आकृती व त्यांची नावे व व्याख्या, निरनिराळे सिद्धांत व कृत्ये विशद करीत असताना मूळ इंग्रजी वाक्यरचनेचा परिणाम मराठी वाक्यरचनेवर झालेला स्पष्ट दिसतो.

ड मार्गन याची बीजगणिताची मूळपीठिका (१८४८).

संबंधी वजन – Specific gravity
दृष्टांतार्थ कृत्य – Example.

जॉर्ज जर्व्हिस यांचे 'गणितवहि व नाण्यांच्या तपासणीचे वर्तमान' हे १८२८ साली कॉन्स्टेल व हटन यांच्या पुस्तकाचे केलेले भाषांतर होय. जर्व्हिसने गणित विषयावर अनेक ग्रंथ लिहिले आहेत. ते नेटिव्ह एज्युकेशन सोसायटीचे सात वर्षे सेक्रेटरी होते. दादोबांच्या आत्मचरित्रात त्यांनी केलेल्या शिक्षण-विषयक प्रयत्नासंबंधी भरपूर माहिती दिली आहे. त्यांच्या सारख्यांच्या प्रयत्नामुळे कदाचित महाराष्ट्रातील प्रजा अधिक जाणती होऊन आपल्या कारभारात बखेडे उत्पन्न होतील, अशी भीती एल्फिन्स्टन नंतरचे गव्हर्नर सर जॉन मालकम यांना वाटल्याचा स्पष्ट निर्देश दादोबांनी केला आहे.[2] यांची गणितविषयक पुस्तके शाळेत फार मानली जात. यानंतर उल्लेखनीय असे बाळशास्त्री जांभेकर यांचे 'शून्यलब्धि' हेच काय ते एक पुस्तक आहे. असे दादोबांच्या चरित्रात[3] म्हटले आहे. 'गणितवहि व नाण्यांच्या तपासणीचे वर्तमान' या पुस्तकात संख्या, रेघ, अवकाश, काळ, गमन, वजन इत्यादी सुलभ शब्द वापरून त्यांच्या व्याख्याही सुलभ रीतीने निवेदन केल्या आहेत. उदाहरणार्थ, 'आर्थिककार्य' म्हणजे, जो अर्थ काही प्रतिज्ञेचे प्रतिपादनापासून साहाजिक उत्पन्न झाला. अशा सुलभ पद्धतीने व्याख्या बनविल्या आहेत. गणितासारख्या क्लिष्ट विषयाचे अत्यंत सुलभ पृथक्करण याद्दष्टीने जर्व्हिसचे हे पुस्तक उल्लेखनीय आहे. गणितातील मूळच्या इंग्रजी संज्ञांना मराठी प्रतिशब्द तयार केले आहेत. निरनिराळ्या प्रांतातील नाण्यांच्या तपासणीची कोष्टके देऊन ग्रंथाला पूर्णत्व व प्रौढत्व देण्याचाही प्रयत्न जर्व्हिसने केला आहे. प्रस्तुत पुस्तकात 'कवी' हा शब्द कर्ते या अर्थी वापरला

१. आधुनिक मराठी गद्याची उत्क्रांति, पृ. २२२, ले. डॉ. कृ. भि. कुलकर्णी (१९५६)
२. दादोबांचे आत्मचरित्र (प्रथमावृत्ति, १९४७), पृ, ७९३.
३. दादोबांचे आत्मचरित्र (१९४७), पृ. १८६.





आहे. ' शिलाप्रेस ' ऐवजी ' दगडावर ' असा शब्द-प्रयोग वापरला आहे. शिवाय ' सामान्यगुण ' (General priliminary principles); ' सांकळरीती ' (Chain-rule of Three); ' घातकर्म ' (involution); ' मूलकर्म ' (evolution); यासारखे प्रतिशब्द इंग्रजीस तयार केले आहेत. गुण्यगुणक, भाज्यभाजक यासारखे अतिशय सोपे शब्द देखील वापरले आहेत.

'बीजगणिताची मूळपीठिका' १८५१, आवृत्ती दुसरी हे पुस्तक काही दक्षिणी गृहस्थांच्या आधारे लिहिले आहे. डॉ. मॉरगनकृत पुस्तकाचे ते भाषांतर होय. द्वियुक्तपदार्थ, एकवर्ण समीकरण, अशा तऱ्हेचे शब्द संस्कृताच्या आधारे बनविले आहेत.

दादोबांच्या आत्मचरित्रात जर्व्हिसने केलेल्या एका इंग्रजी पुस्तकाच्या भाषांतरासंबंधी पुढील उल्लेख आढळतो. जर्व्हिससाहेबांना देशी भाषेची फार आवड. त्यांनी " Hutton's Course of Mathematics " या समग्र ग्रंथाचे जगन्नाथशास्त्री क्रमवंतांच्या साहाय्याने मराठी भाषांतर केले.[१] त्याचे पूर्णांक, अपूर्णांक, गणित हा एक भाग, बीजगणित, अधिकरण भूमिति, सिद्धांत; त्रिकोणमिति, लाग्रतम असे सर्व भाग तयार होत तसतसे शिलाप्रेसवर छापले व मुलास उपयुक्त व्हावी म्हणून विकत देण्याचा कारखाना तेथेच केला होता.[२] या ठिकाणी Pasley's Practical Geometry या पुस्तकाचेही "कर्तव्य-भूमिति " असे भाषांतर झाल्याचा उल्लेख आढळतो. विद्या शिकल्यापासून होणाऱ्या फायद्यांचे स्पष्टीकरण करताना गणितापासून बुद्धीला प्राविण्य येते याची कल्पना एतद्देशीयांस नाही, अशी तक्रार केली आहे. पाचव्या-सहाव्या शतकात भारतीयांच्या बुद्धिमत्तेतील चैतन्य लुप्त झाल्याची माहिती येथे नमूद आहे. व्यावहारिक लाभ हेच विद्येचे प्रयोजन होय, या खेरीज कोणतीही उच्च दृष्टी आढळेनाशी झाली. अर्वाचीन विद्येने तिला पारमार्थिक (उच्चतम) मूल्यांचे धडे दिले. अशा प्रयत्नातील हे सारे प्रारंभीचे प्राथमिक स्वरूपाचे प्रयत्न होत.

पदार्थविज्ञान

हरि केशवजी यांचे ' सिद्धपदार्थविज्ञानशास्त्र-विषयक संवाद ' (१८३३) हे भाषांतर दुर्मिळ आहे.[३] दादोबांच्या आत्मचरित्रात प्रस्तुत ग्रंथाचा व ' विद्येचे उद्देश, लाभ आणि संतोष ' या ग्रंथाचा मोठे प्रौढ व सरस ग्रंथ असा उल्लेख आहे.[४] प्रस्तुत पुस्तकात पदार्थांचे सामान्यधर्म, गुरुत्वाकर्षकत्व, चलननियम, यांत्रिकशक्ती, ज्योतिषशास्त्र, ग्रह, पृथ्वी, सूर्यचंद्र, प्रवाही पदार्थांचे धर्म, दर्शनानुशासन इत्यादी अनेक विषयांचे विवेचन या ग्रंथात उत्तम रीतीने केले आहे. हे भाषांतर वाचताना ते इंग्लिश ग्रंथाचे भाषांतर आहे, असे आढळून येत नाही. भाषा प्रौढ असूनही समजावयास सोपी आहे. कनीनिका, दर्शनज्ञानतंतू वगैरे संस्कृत शब्द बनविलेले आहेत. त्या काळाकडे पाहाता नवी परिभाषा बनविण्याचा हा खटाटोप लक्षणीय आहे. हरि केशवजींचे विषयप्रतिपादनही सुलभ असे उतरले आहे. अस्ताचे वेळी क्षितिजरेषे-समीप जाताना सूर्य आपणास स्पष्ट दिसतो. त्याविषयी मिल्टनने आपल्या एका ग्रंथात दिलेले पद्यरूपवर्णन हरि केशवजींनी ' ग्रहविवेचन ' या भागात आर्यछंदाने दिले आहे. शास्त्रीय विवेचनात मनोरंजकता आणण्याकरता हा प्रयत्न केलेला दिसतो. देशबांधवांची नैतिक व बौद्धिक परिस्थिती सुधारण्याकरता भौतिक शास्त्राचे आपणास झालेले ज्ञान आपल्या बांधवांना निवेदन करावे म्हणून प्रस्तुत ग्रंथ १८३३ साली त्यांनी लिहिला आहे. प्रस्तुत ग्रंथातील परिभाषेचे काही नमुने:

निर्भेद्यता	– Impenetrability
विभाज्यत्व	– Divisibility
आकर्षकत्व	– Attraction
दाढर्य	– Density
परिमेयता	– Extension
जडत्व	– Inertia
स्नेहाकर्षकत्व	– Attraction of Cohesion
वैरलय	– Rarity

१. दादोबांचे आत्मचरित्र, प्र. आ. १९४७, पृ. ३५.
२. ,, ,, ,, पृष्ठे ७३–७४.
३. हरि केशवजी यांचे चरित्र, पृ. १७, लेखक – रामचंद्र हरि.
४. दादोबांचे आत्मचरित्र, आवृत्ति १९४७, पृ. ५५.





गुरुत्वाकर्षकत्व	– Attraction of gravitation
लघुपदार्थोर्ध्वगमन	– Ascent of light Bodies
समगति	– Uniform Motion
वर्धमानगति	– Accelerated Motion
आघात प्रत्याघात	– Action Reaction
चलनमध्य	– Centre of motion
उच्चालन	– Lever
उच्चालक	– Power
उतरण	– Inclined Plane
कप्पी	– pulley
चालकत्व	– Momentum
भुज	– Latitude
कोटि	– Longitude
वातमानयंत्र	– Barometer

प्रस्तुत परिभाषा पाहिली म्हणजे कोणतीही साधने समोर नसताना त्यावेळी स्वतंत्र परिभाषा तयार करण्याचे स्वतंत्र प्रयत्न अनेक लेखकांनी केल्याचे दिसते. एतद्देशीय वातावरण लक्षात घेऊन शास्त्रीय विषयाचे काठिण्य कमी करण्याचा प्रयत्न हरि केशवजी यांनी केल्याचे दिसते. पदार्थविज्ञानाप्रमाणे रसायन-शास्त्राची फारशी प्रतिभाषा तयार केल्याचे आढळत नाही.

'दिग्दर्शन' यां शास्त्रीय विषयाला वाहिलेल्या मासिकानेही पदार्थविज्ञानविषयक परिभाषानिर्मितीचा प्रयत्न केला आहे. उदाहरणार्थ, गुरुत्व, गुरुत्वमध्य, आघात, प्रत्याघात, वक्ररेखागति, प्रेरणा, बिंदु, वजन, यांत्रिकशक्ति इत्यादी. केरो लक्ष्मण छत्रे यांचे पदार्थ-विज्ञान हे पुस्तकही पदार्थांचे गुणधर्म व व्यापारशक्ती यांचेकडे मुलांचे लक्ष वेधावे म्हणून तयार केले गेले आहे. पदार्थविज्ञानाचे प्राथमिक ज्ञान करून देण्याचा उद्देश त्यात बाळगला आहे. प्रत्येक प्रयोगास लागणाऱ्या सामानाची यादी खर्चासह ग्रंथाच्या अखेरीस दिली आहे. 'पदार्थविज्ञान' या संज्ञेसंबंधी उद्बोधक चर्चा या ग्रंथात केली आहे. व त्यास 'प्राकृतमीमांसा' व 'वास्तविकशास्त्र' असे दोन शब्द सुचविले आहेत. या शास्त्रातील विशिष्ट पारिभाषिक संज्ञा मूळातील कायम ठेवल्या आहेत परंतु इतर घडामोडी संबंधाच्या प्रस्तुत शास्त्रात येणाऱ्या संज्ञासाठी परिमेयता, निर्भेद्यता, स्नेहाकर्षण, रसायनप्रीति, वर्धित-वेग-चलन, आघात, भार, कंपन इत्यादी संज्ञा संस्कृतावरून तयार केल्या आहेत.

रसायनशास्त्र

'रसायनशास्त्रविषयक संवाद' हा ग्रंथ हरि केशवजी यांनी १८३७ मध्ये रचला. प्रस्तुत ग्रंथातील विवेचनही बरेचसे सुलभ करण्याचा प्रयत्न ग्रंथकर्त्याने केला आहे. Mrs. Marcet's 'Conversations on Chemistry' या ग्रंथाधारे हा रचलेला आहे. याखेरीज १८५९ मध्ये रामजी गणोजी चौगुले यांनी 'रसायनशास्त्र' अथवा 'हुन्नरविधि' व १८६३ मध्ये नारायण दाजी यांनी 'रसायनशास्त्र' असे ग्रंथही या विषयावर रचलेले आहेत.

हरि केशवजी यांनी आपल्या रसायनशास्त्रविषयक वरील ग्रंथात रसायननिर्मितीविषयक संज्ञा संस्कृतसिद्ध अशा रीतीने तयार केल्या व त्यातील विशेष संज्ञा पाश्चात्यप्रणीत अशाच कायम ठेवल्या आहेत. रसायन-निर्मितीचे निवेदन आकृत्यासहित केलेले आहे.

हरि केशवजीकृत 'रसायनशास्त्रविषयक संवाद' यातील काही नमुने :

आकसीडकरण (पृ. १४७)
आसिडभवन (पृ. १८९)
ग्यासरूपता (पृ. १६७)
निराङ्कारीजन् (पृ. २१९).

मूळ इंग्रजीशब्द कायम ठेवण्याकडे या ग्रंथात हरि केशवजींचा कल अधिक दिसून येतो.

रसायनशास्त्रविषयक परिभाषा व सिद्धांतविवेचन याबाबत 'दिग्दर्शन' (१८३७), व 'ज्ञानदर्शन' (१८५४) या दोनही नियतकालिकांची कामगिरी आजही मार्गदर्शक होणारी आहे. या दोनही मासि-कांनी या बाबतीत बजाविलेली कामगिरी लक्षात घेण्यापूर्वी अर्वाचीन मराठीच्या प्रारंभीच्या कालात विशेषतः दिग्दर्शनाने मिळविलेल्या प्रतिष्ठेचा उल्लेख करणे अनुचित ठरणार नाही. त्या काळात शास्त्रीय विषयाला वाहिलेले मासिक चालविणे ही एक धाडसी स्वरूपाची महत्वाकांक्षा होती. अनेक शास्त्रीय विषया-

वर यात लेखन केले जाई. सिद्धपदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, भूगोल, इतिहास इत्यादी विविध विषयांवर यात लेख प्रसिद्ध होत. या खेरीज 'साधारण विषय' नावाचे एक सदर दिग्दर्शनात आहे. यात पाणी स्वच्छ करणे, भाजण्यावर उपाय, गांधीलमाशी, मधमाशी यांचे दंशावर उपाय, वस्त्रावर खुणा करण्याची शाई, असे व्यवहारोपयोगी विषयांवरील शास्त्रीय प्रयोगांचे नमुने दिले आहेत. शास्त्रातील विशिष्ट संज्ञा मुळातील कायम ठेवल्या आहेत.[१] उदाहरणार्थ, धातु, वायु, वगैरेंची नावे.

नैत्रिक ॲसिड   नैत्रोजन क्लोरीन
हैड्रोजन   गलवानिकसाचा कॅलशियम
रेडियम

क्रियादर्शक शब्द संस्कृत आहेत :

अमिश्रत्व   ऋणध्रुव   वियोग
घनस्थिति   संयोग   चुंबकाची दैशिकशक्ति
सजातीय ध्रुव विजातीय ध्रुव.

'ज्ञानदर्शन' हे त्रैमासिक बाळशास्त्री जांभेकरांचे सहकारी भाऊ महाजन यांनी १८५४ साली सुरू केले. हे त्रैमासिक तीन वर्षे चालले. पाश्चात्त्य विद्येच्या विषयावर फार थोडे ग्रंथ असल्यामुळे अशा विषयांची लोकांना माहितगारी होण्यासाठी काही तरी साधन हवे असे मनात आणून हे त्रैमासिक सुरू करण्यात आले. न्यायशास्त्र, इतिहास, नीतिशास्त्र, मानसशास्त्र इत्यादी विषयावर यात लेख आले आहेत. "न्याय, मनोधर्म, नीति, इतिहास, रसायन, गणित, व्यवहार इत्यादी शास्त्रावरील पाश्चात्त्यप्रणीत ग्रंथांपैकी काहींचे भाषांतर व कित्येक सारांशरूपाने या पुस्तकात उतरविले आहेत.[२]

त्यावेळच्या इतर शास्त्रीय विषयावरील ग्रंथातील परिभाषेप्रमाणे या मासिकातही निरनिराळ्या शास्त्रातील सामान्यसंज्ञा संस्कृतातून घेऊन न्याय, मानसशास्त्र, भूगर्भशास्त्र वगैरे काही शास्त्रे वगळून मुळातील कायम ठेवल्या आहेत.

रसायनशास्त्रविषयक परिभाषा

मिश्रपदार्थ, वजनसंयोग, मिश्रपरिमाण, साक्षेपगुरुत्व, सामान्य संज्ञा, विशिष्ट संज्ञा, पदार्थ व रसायन या दोन्ही विज्ञानामध्ये मूळच्याच कायम ठेविल्या आहेत. उदा० हैड्रोक्लोरिक आसिड, क्लोरिक आसिड इत्यादी.

या त्रैमासिकाने केलेले परिभाषानिर्मितीचे प्रयत्न विविध शास्त्रीय विषयावरील आहेत. त्यातील काही नमुने—

न्यायशास्त्र—

तर्कक्रिया, निगमन, पदार्थमाने आणि त्यांचे उत्पत्तिकरण.

मानवशास्त्र :—

एकंदर विवेचन लॉक व ह्यूम यांच्या आधारे केलेले आहे.[३] या विभागात स्वतंत्र मतप्रतिपादनही केलेले आहे. मानव्यापारानुचिंतन, क्रियाशक्ति, निदिध्यास, स्मृति यासारखे अत्यंत सुबोध शब्दही वापरले आहेत.

भूगर्भशास्त्र :—

यातही सावरव, निरवरव, उद्भिजपदार्थ, धरित असे संस्कृतोद्भव शब्द आहेत.

इतिहासविषयक असे विस्तृत व विविध खंडासंबंधी लेखन 'दिग्दर्शन' व 'ज्ञानदर्शन' या दोहोतही आलेले आहे. "धरणीकंपाच्या योगाने जमिन दर्यागर्क जाहली आहे," हे वाक्य तत्कालीन शैलीचे निदर्शक मानणे शक्य आहे.[४] पृथ्वीतील फेरबदलाबाबत ॲरिस्टाॅटल व स्ट्राबो यांची मते दिली आहेत.

नीतिशास्त्र

अंतर्साक्षित्व, शुद्धमान, शक्तिमान, इत्यादी संस्कृत शब्द वापरले आहेत. या विषयावर पाश्चात्त्य लेखनाचा आधार घेतला असला तरी नीतिशास्त्रातील काही सिद्धान्ताबाबत स्वतंत्र मतप्रतिपादन करण्याचा प्रयत्नही केला आहे.[५]

---

१. दिग्दर्शन, पु. ३, अंक २, पान २२८.
२. ज्ञानदर्शन पु. १, अं. १.
३. ज्ञानदर्शन, पु. २. अं. २, पृष्ठे. ११५–१२४.
४. ज्ञानदर्शन, पु. १, अं. १. पृ. ८५.
५. ज्ञानदर्शन, पु. २, अं. २, पृ. ११५–१२४.

रसायनशास्त्रावरील आणखी एक ग्रंथ विशेष उल्लेखनीय आहे. १८६३ साली नारायण दाजी यांनी लिहिलेले ' रसायनशास्त्र ' हा तो ग्रंथ होय. प्रस्तुत ग्रंथाचे लेखन त्यावेळी नारायण दाजी यांनी ग्रांट मेडिकल कॉलेजमधील विद्यार्थ्यांस रसायनविषयक व्याख्याने दिली, त्यातून झालेले आहे. रसायनशास्त्राची मूळपीठिका अशा स्वरूपाचा हा ग्रंथ आहे. रसायन-शास्त्रातील सिद्ध नियमांचा वैद्यकीयशास्त्राशी असलेला संबंध यात व्यक्त केला आहे. शास्त्रीय परिभाषा कित्येक ठिकाणी मूळ इंग्रजीच कायम ठेवली आहे. काही ठिकाणी संस्कृतावरून सुटसुटीत, सुबोध शब्द बनविण्याचा प्रयत्न केला आहे. उदाहरणे प्रचारा-तील घेतल्यामुळे विवेचन सुलभ झाले आहे. रसायन-शास्त्रासंबंधी शब्दांचा कोश ग्रंथास जोडून त्यात कठीण पारिभाषिक शब्दांचे स्पष्टीकरण सोप्या भाषेत केलेले आहे. मिलर्स, ' एलिमेंटस ऑफ केमेस्ट्री ' ' कौन्सिल ऑफ मॅन्युअल केमिस्ट्री, ' ' वुइलसन्स केमिस्ट्री ' आणि अशाच काही इंग्रजी ग्रंथांच्या आधारे प्रस्तुत पुस्तक तयार झालेले आहे. मुख्य एकाकी पदार्थ (Principles of Elementary Bodies) यांचे धर्म दाखवून त्यांच्या संयोगापासून (Important compounds) झालेले उपयोगी पदार्थ यांचे धर्म दर्शवून रसायनशास्त्रातील साधारण नियम (General Principles of Chemical Science) वैद्यकीय अभ्यासास व कलाकौशल्यास कसे उपयोगी पडतात हे संक्षेपाने दाखविले आहे. ग्रंथाला जोडलेल्या रसायनशास्त्रासंबंधी कोशात कठीण पारिभाषिक शब्दांचे थोडक्यात स्पष्टीकरण केलेले आहे ते असे :

विशिष्ट गुरुत्व	–	Specific gravity
दोन पदार्थ निवडणारी प्रीति	–	Double elective affinity
रसायन प्रीति	–	Chemical affinity
प्रवर्तन	–	Induction
विद्युतचक्रातील एक धातु	–	Negative element
एकाकीपदार्थतत्त्व	–	Element
ढवळणे	–	Pudding
दार्ढ्य	–	Density
घन	–	Positive
ऋण	–	Negative
सिद्धवत गृहितपदे	–	Postulates
मलाचा गोळा	–	Mass

इंग्रजीमधून उचललेली परिभाषाही यात आढळते.

करालसिस	–	स्पर्शाने पृथक्करण होणे.
अर्थस्	–	पृथ्वीतील धातू
कार्बन	–	

आलकलीज, नैत्रिकआसिड, टर्टारिक ॲसिड, स्टार्च इत्यादी.





श्री. सु. बा. कुलकर्णी

वारल्यांचे उखाणे

वारल्यांचे जीवन

वारली ही महाराष्ट्रातील एक प्राचीन वन्य जमात आहे. या जमातीची वस्ती प्रामुख्याने ठाणे जिल्ह्याच्या उत्तर भागात केंद्रित झालेली असून, नाशिक, दमण, धरमपूर व सुरत यांच्या आसपासही पसरलेली आढळते. एकंदर लोकसंख्या दोन लाखाच्या जवळपास आहे. पश्चिम किनारपट्टीतील ठाकूर, कातकरी, वारली, दुबळे, धोडी, कोकणे, महादेव कोळी या आदिम जमातीत वारली ही एक प्रगत व वैशिष्ट्यपूर्ण जमात आहे. कातकऱ्यांप्रमाणे निव्वळ शिकार, कंदमुळे, लाकूडफाटा व अनुषंगित वन्य उद्योगधंद्यावर उपजीविका करण्यापेक्षा शेती करण्याकडे यांचा कल अधिक आहे. यांचे डावर व निहिरे असे दोन प्रमुख प्रादेशिक भेद असून ते त्यांच्या भाषिक लकबींचे सूचक आहेत. डावर हे उंबरगाव व त्यापलीकडील उत्तरपट्टीत आढळतात; तर निहिरे हे प्रामुख्याने पालघर, माहीम, जव्हार, वाडा या तालुक्यात दिसून येतात. प्रादेशिक भेदांनुसार वारल्यांच्या बोलीचे दोन पोटभेद संभवतात. उत्तरेकडील वारली गुजराथी व भिल्लीवर्गीय बोलींशी जवळिक असलेली बोली बोलतात; तर दक्षिणेकडील वारली मराठीची बोलीभाषा वापरतात.

वारल्यांची वसाहत शेतीच्या आसपास सपाट जमीन व पाण्याची सोय पाहून केलेली आढळते. दहापंधरा झोपड्या एकत्र आल्या की वारलीपाडा तयार होतो. झोपड्या बांबू अगर कारावीच्या कुडाच्या असून गवत, पेंढा अगर कौलांनी शाकारलेल्या असतात. झोपडीबाहेर पाण्याची मडकी ठेवण्यासाठी माचा तयार केलेला असतो. झोपडीत चूल, उखळ, मुसळ, जाते, कोयते, कुऱ्हाड, दुध्याभोपळ्याचे पाणी पिण्याचे भांडे (तुम्बडा), मासे पकडण्याची साधने (फिरकाण्डी, मुढू), चटई, शिंकी, मडकी, तिखट-मीठ ठेवण्याच्या बांबूच्या उभ्या नळ्या (टिपरी) व ॲल्युमिनियम अगर पितळेची काही भांडी असा संसार थाटलेला असतो. भात, नाचणीची भाकरी व सुकी मच्छी हे यांचे प्रमुख अन्न. दारिद्र्यामुळे रानातील कंदमुळांवरही कधीकधी दिवस काढावे लागतात.

वारली हे वर्णाने काळे, मध्यम उंचीचे कृश पण काटक असतात. पुरुष अंगात कुडते घालतात व लंगोटी लावतात. अलीकडे वारली तरुण लांडा शर्ट व लांडी इजारच पसंत करताना दिसतात. स्त्रिया नऊवारी लुगडे ढोपरापर्यंत आखडून नेसतात व चोळी घालतात. विवाहित स्त्रिया पदर खांद्यावरून घेतात; तर अविवाहित कमरेलाच लपेटतात. डावर वारली स्त्रियांना दागिन्यांची फार आवड असते.

वारली हे मूलतः निसर्गपूजक आहेत. भुतेखेते, जादूटोणा यावर त्यांचा विश्वास असतो. पाऊस हा त्यांचा 'परमेसर,' धरतरी (धरित्री), गावतरी (गायत्री) व कणसरी (धान्य) ह्या त्यांच्या श्रेष्ठ देवता. वाघया, चेडया, महालक्ष्मी, हिरवा, हिमाई यांच्या मूर्तींची ते पूजा करतात.

वारल्यांचा जीवनानंद

भाद्रपद सरता होऊन आश्विन उजाडू लागला म्हणजे कोकणपट्टी सुजलां सुफलां झालेली दिसते. उंचउंच हिरव्यागार डोंगरांच्या कुशीतून भरघोस पिके डौलाने डुलत असतात. ओल्या चाऱ्याने मस्तावलेली ढोरे एकमेकांना ढुशा देत हंबरत असतात, डुरकत असतात. नदिनाल्यांचे 'दहाड' (डोह) तुडुंब भरल्याने मुऱ्या, कोलीम, अनू, बोयस्यांचा त्यात थयथयाट चाललेला असतो. लावे, कवडे, पुसावे, हारवड, फेचे झाडांच्या बोटाबोटांवर बसून किलबिलत असतात. ससे, आहिडे, ऊद, सांबरे, डुक्कर रानोमाळ हुंदडत असतात. कुवाळी, भारंगी, दिंडी, कडक, तेरी, शेवाळी, टाकळा, हजारो प्रकारच्या भाज्यांनी रानाला शोभा आणलेली असते. चार महिन्यांच्या उपासमारीनंतर वारल्यांच्या जीवनात येणारे सुखाचे





दिवस एवढेच! सवडीचा दिवस पाहून वारली-पाड्यातील तरूण शिकारीला बाहेर पडतात. काठ्या-कुऱ्हाडी आणि एखादी ठासणीची बंदूक एवढाच सरंजाम. हाकेवाल्यांच्या आरोळ्यांनी रान पिसे होते. सावजे खडबडून जागी होतात व धुंधाड पळत सुटतात. शिकाऱ्याने ' आवाज ' घातलेला असतो; तो दऱ्याखोऱ्यांतून निनादत जातो. पाड्यावरील पोरा-सोरांचे, बायाबापड्यांचे कान उभेच असतात. एकमेकांना सांगू लागतात, " डोगूरावर् गाय् हम्बाय् व ऽऽ! " चार माणसांच्या ओझ्याचा डुक्कर त्या रात्री सगळ्या वारलीपाड्याला तृप्तीचे ढेकर आणीत असतो.

सृष्टीच्या या साऱ्या कौतुकाने वारली वेडावून जातात. त्यांच्या अंगप्रत्यंगातून चैतन्याचे निर्झर उत्री घेऊ लागतात. या चैतन्याचा स्वाभाविक आविष्कार म्हणजे नृत्य. पायाला गती येते, अंगाला लय येते, आणि ' तारप्याच्या ' तालावर, घुंगराच्या ठेक्यावर तीस–चाळीस देह डुलू लागतात. कुणाच्यातरी मुखातून सुरावट बाहेर पडते– " वनीत भंवूरा फिर ग मयूना वनीत भंवूरा फिर ग " भंवूरा म्हणजे भ्रमर. हा जीवाचे प्रतीक असून, मृतात्म्यांशी संबंध जोडतो. लोकसाहित्यातील हा एक जागतिक कल्पनाबंध आहे. भिल्ल, कातकरी व वारली यांच्या लोकसाहित्यात भ्रमरास अद्वितीय स्थान आहे. कातकऱ्यांच्या लोक-नृत्यातील नमनाचे गीत भ्रमरासंबंधीचेच आहे.[1]

वारल्यांचे लोकसाहित्य

जीवनानंदाचा सहजाविष्कार म्हणजे लोकसाहित्य. त्याच्या प्रेरणा व विषय त्या त्या समाजाच्या जीवन-पद्धतीशी निगडित असतात. भौतिक विश्वापलीकडील गोष्टींचे आकर्षण, अतर्क्य–गूढ जाणून घेण्याची इच्छा ही मानवी समाजात सर्वत्र सारखीच आढळते. आदिवासीही याला अपवाद नाहीत. यामुळेच त्यांच्या लोकसाहित्यात जीवनानंदाला अध्यात्माची बेमालूम जोड दिलेली आढळते. वारल्यांच्या लोकसाहित्याचा बराच मोठा भाग त्यांच्या दैवतासंबंधीच्या कथा-काव्याने व्यापलेला आहे. लग्नप्रसंगी 'धवळेरी'ने म्हणावयाची गाणी, नारनदेवाच्या पूजेच्या वेळी भगताने म्हणावयाची गाणी अथवा कथा, मृताच्या उत्तरक्रियेच्या वेळी म्हणावयाची गाणी ही सर्व याच सदरात मोडतात. मळणी अगर शिमग्यासारख्या सणाच्या वेळी म्हटली जाणारी गाणी त्यांच्या लोक-जीवनाचे खरेखुरे दर्शन घडवू शकतात. वारली लोक-साहित्यात लोककथांपेक्षा लोकगीतांचे दालनच विशेष समृद्ध आहे, या लोकगीतांचा संग्रह करण्याचे एकदोन प्रयत्न माझ्या पहाण्यात आहेत; परंतु प्रकाशित साहित्य फारच थोडे आहे.[2] कातकऱ्यांप्रमाणे 'सुरत लावण्या'ची पद्धती वारल्यांमध्ये मला आढळली नाही. सुरतेच्या प्रथेमुळे कातकरी लोककथांचा ठेवा विस्मय वाटण्या-इतपत मोठा आहे. भाषिक संशोधनासाठी वारल्यां-मध्ये गेलो असताना जे काही थोडेबहुत उखाणे मिळाले त्यांचा संग्रह प्रस्तुत लेखात केला आहे.

उखाण्यांचा इतिहास व स्वरूप

उखाणे हे लोकसाहित्याचे एक प्रमुख दालन आहे. यांची परंपरा फार प्राचीन असून जगातील सर्व प्रगत–अप्रगत समाजांतून यांचे अस्तित्व विविध स्वरूपात आढळून येते. ऋग्वेदातील एकचाकी

---

१. सप्ती पाताळामा झाला भिङ्ग्रीचा जलम – व बाय्
भिङ्ग्री साती पाताळाला – व बाय्
साती पाताळाला फोडी गेली चवूदा पाताळाला – व बाय्
भिङ्ग्री जावुन् आदळली –व बाय्
त्या भिङ्ग्रीच आदळुन् झाल सात तुकूड - व बाय्

२. महाराष्ट्र राज्य लोकसाहित्य मालेच्या ' एक होता राजा ' या संग्रहात के. ज. सावे यांनी १३ वारली लोकगीते दिलेली आढळतात.

कोसबाड (तालुका डहाणू) येथील ट्रेनिंग कॉलेजमधील शिक्षिकेने ६०–७० वारली गीते गोळा केलेली माझ्या पाहाण्यात आहेत.

एवढ्याच गीतांचा संग्रह डॉ. ज. के. रानडे यांनी पुणे विद्यापीठास डॉक्टरेटसाठी सादर केलेल्या ' वारली गीतांचा भाषिक अभ्यास ' या अप्रकाशित प्रबंधात आढळून येतो.

अनुक्रमणिका

रथाच्या कल्पनेवर आधारलेले ब्रह्मोद्य[१] किंवा स्फिंक्सने ईडिपसला घातलेले कोडे[२] ही उखाण्यांची प्राचीन उदाहरणे सांगता येतील. मराठीत आहाणा, हुमान, उमान, उमाण, कोडे, कोहाडा, कुलंगडे व संस्कृतमध्ये ब्रह्मोद्य, कूट, प्रवल्हिका, प्रहेलिका असे या शब्दाचे पर्याय आढळतात. हा शब्द संस्कृत 'आख्यान–आख्यानक' (प्रा. आहणा) या शब्दापासून व्युत्पादिला जातो. कातकऱ्यांमध्ये उखाण्याचा 'परिश्न मोद्ना' (प्रश्न विचारणे) असा उल्लेख करतात. वारल्यांमध्ये मात्र उखाण्याला स्वतंत्र पर्याय आहे. ते उखाण्याचा उल्लेख 'जिखनी' (स्त्री.) असा करतात.

उखाण्यांची प्रेरणा ही सर्वसाधारणतः ज्ञान व मनोरंजनाची असली तरीही सांस्कृतिक पार्श्वभूमीला अनुसरून होणारी विषयांची निवड व रचनेचे बंध या दोन गोष्टी त्यांना आगळेपण देण्यास समर्थ ठरतात. एकाच वस्तूच्या गोपनासाठी भिन्न समाजांमधील उखाण्यांतून वापरल्या जाणाऱ्या कल्पना किती वेगवेगळ्या व वैशिष्ट्यपूर्ण असू शकतात, याची सुंदर उदाहरणे एल्विनने दिलेली आहेत.[३] उखाण्यांच्या रचनेची वैशिष्ट्ये ही त्या त्या समाजातील उखाण्यांचे वेगळेपण सिद्ध करण्यास कारणीभूत होतात की काय याचाही मागोवा संशोधकांनी घेतलेला आढळतो.[४] स्थलांतर, संस्कृतिसंकर, परसंस्कृति–परिचय व जीवन–पद्धतीतील बदल या गोष्टी उखाण्यांचे विषय बदलण्यास कारणीभूत होतात. अशा नवागत विषयांची गुंफण जुन्याच पारंपरिक कल्पनाबंधांतून केली जाते. अभिजात साहित्यात आढळून येणाऱ्या कूट, समस्या इत्यादी वाङ्मयप्रकारांच्या प्रेरणा या वैयक्तिक असून, त्यातील कल्पनावैभव हे प्रौढ व व्युत्पन्नांनाच पेलण्यासारखे असते. लौकिक उखाण्यांचे क्षेत्र मात्र स्त्रिया, बालक व सामान्य जनापर्यंत मर्यादित असते.

उखाणे हा कूटप्रश्नांचा वैशिष्ट्यपूर्ण प्रकार आहे. या प्रकारात प्रश्न विचारणारा आणि त्याचे समर्पक उत्तर देणारा अशा कमीतकमी दोन व्यक्ती आवश्यक असतात. प्रश्नामध्ये कल्पनेच्या साहाय्याने एकादी गोष्ट लपविली जाते. हे गोपन रूपक अगर श्लेष यांच्या आश्रयाने केलेले असून लक्ष्यार्थाला अभिप्रेत असलेला मूलार्थ उत्तर देणाराने शोधावयाचा असतो. गोपनासाठी प्राधान्याने रूपकाचाच आश्रय केलेला आढळतो. श्लेषाधिष्ठित उखाण्यांची प्रथा ही बरीच अर्वाचीन असून अभिजात साहित्यातील कूटांच्या अनुकरणाने निर्माण झालेली दिसते.

रूपक हा दोन वस्तूंतील साम्यावर आधारलेला अलंकार आहे. सादृश्यातिशयाने एक वस्तू दुसरीशी अभिन्न आहे असे रूपकात सांगावयाचे असते. हा अभेद उपमेयावर उपमानाचा आरोप करून दिग्दर्शित केला जातो. काव्यात ज्यावेळी रूपकाचा उपयोग केला जातो, त्यावेळी उपमेय व उपमान या दोन्ही गोष्टी रसिकांसमोर हजर असतात. उखाण्यातून या जोडीतील पहिला घटक म्हणजे उपमेय हा लपविलेला असतो व उपमानाच्या पुराव्यावर त्यास शोधून काढावयाचे असते. उखाण्यातील रूपकांचा रचनेच्या दृष्टीने आणखी एक विशेष लक्षात येतो, तो म्हणजे उपमेय व उपमान यांमधील साम्यशोधनासंबंधी. हे साम्य दोन प्रकारे शोधले जाते, एकतर ते रूपकनिविष्ट वस्तूतील अंगभूत गुणामधील असते; किंवा त्या वस्तूंच्या वैशिष्ट्यपूर्ण

---

१. सप्त युञ्जन्ति रथमेकचक्रमेको अश्वो वहति सप्तनामा ।
त्रिनाभि चक्रमजरमनर्वं यत्रेमा विश्वा भुवनाधि तस्थुः ॥
— ऋग्वेद १.१६४.२

२. 'What animal is that which goes on four feet in the morning, on two at midday, and on three in the evening ? – (man)
– Encyclopedia Americana

३. 'Man in India' Vol XXIII No 4, पृष्ठ ३३० ते ३३३

४. Scott, Charles I 'Persian and Arabic, Riddles : A Language-Centered Approach to Genre Definition. Indiana University Research Centre in Anthropology, Folklore and Linguistics (1965)

कृतीमधील असते. या साम्यशोधनातूनच पुढे रचना व कल्पनांचे संकेत निर्माण होतात. विविध समाजातील उखाण्यांचा तौलनिक अभ्यास केल्यास असे अनेक संकेत आढळून येतील.

उखाण्यांचे विषय व रचनावैशिष्ट्ये

कोणत्याही समाजातील उखाण्यांचे निरीक्षण केल्यास त्यात रोजच्या जीवन व्यवहाराशी निकटवर्ती असलेल्या गोष्टीच प्रामुख्याने उखाण्यांचा विषय झालेल्या दिसून येतील. सृष्टिव्यवहार, शरीरावयव, शरीरधर्म, वृक्ष, फळे, पशुपक्षी, कीटक, खाद्यपदार्थ, दागिने, अवजारे यांप्रमाणेच व्यवहारात हरघडी उपयोगात येणाऱ्या बारीकसारीक वैशिष्ट्यपूर्ण वस्तूही गोपनाचा विषय होत असतात. उखाण्यांचे विषय हे त्या त्या समाजाच्या जीवनपद्धतीचे निदर्शक असतात. आध्यात्मिक स्वरूपाच्या उखाण्यांतून पारंपरिक कथा, काव्ये, पुराणे यांमधील व्यक्ती, घटना अगर नीतितत्त्वे ही गोपनाचा विषय होत असतात.

उखाण्यांची लांबी साधारणतः एक ते चार चरणां-पर्यंत मर्यादित असते. आध्यात्मिक उखाणे तर खूपच लांब असू शकतात. प्रत्येक चरण अगर त्याच्या पादात विशिष्ट अक्षर-समुच्चय आढळून येतात. पादान्ती अगर चरणान्ती विशिष्ट वर्णाच्या पुनरावृत्तीने प्रास तयार होतो. मराठी उखाण्यांतील प्रास-रचनेचे निरीक्षण केल्यास त्यांतून वेगवेगळया शब्दांतील विशिष्ट वर्णांच्या पुनरावृत्तीने निर्माण होणाऱ्या प्रासाखेरीज काही प्रास-युक्त शब्दबंधच वापरलेले आढळतात. खणखण, मणमण, घमघम, चमचम, चटचट, धडधड, सरसर, आगबाग, लाललाल, हिरवहिरव, खूबखूब, गोडगोड, धोधो, आपटीदापटी, रघुरघु, औरसचौरस इत्यादी अभ्यस्त शब्द व पदे उदाहरणादाखल सांगता येतील. हे शैलीचे बंध समाजासमाजातील उखाण्यांचे वेगळेपण दाख-विण्यास फार उपयोगी पडतात.

कल्पनाचमत्कृती, रूपक, श्लेष, प्रास इत्यादी विभ्रमांबरोबरच उखाण्यांतील साम्यविषय झालेल्या वस्तू अगर त्यांच्या कृतीतील विसंगतीची जाणीव ही देखील आल्हादास कारणीभूत होत असते. 'गाय राहिली बसून आणि दावे गेले चरायला ' (–भोपळा) या उखाण्यात गाय व भोपळा; त्याचप्रमाणे दावे व भोपळयाचा वेल यांच्यामधील अभेद दाखवून केलेल्या रूपकरचनेप्रमाणे 'दाव्याचे चरावयास जाणे' या कृतीतील विसंगतीची जाणीव ही सूक्ष्म विनोदास कारणीभूत होते. उखाण्यातील अशाप्रकारचे अति-शयोक्तिपूर्ण व विसंगतिमूल वर्णन हे त्यांच्या वेधकतेचे गमक आहे. अशा स्वरूपाच्या वर्णनाचा प्रारंभ मराठी उखाण्यातून एवढासा, एवढीशी, लहानसे, छोटेसे या विशेषणांच्या आश्रयाने केलेला आढळतो. (उदा. एवढेसे कारटे, एवढासा शिपाई, एवढीशी टिटवी, एवढाएवढा गडू, छोटीशी गुठी, लहानसे देऊळ इत्यादी.)

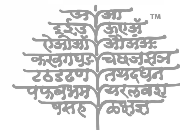
अन्य लोकसाहित्यप्रकारांप्रमाणे उखाण्यातही विशिष्ट अंक वा अंकबंधांची पुनरावृत्ती झालेली दिसते. सात (समुद्र); दोन, तीन अथवा दहा (पाय); पाच (वास); तीन (तोंडे) या अंकसंकेतांप्रमाणे आठ, बत्तीस, शंभर हे अंकही वारंवार वापरलेले दिसतात.

वारल्यांच्या उखाण्यांचे विषय

विषयाच्या दृष्टिकोनातून वारल्यांच्या उखाण्यांचे दोन प्रकार संभवतात : (१) आध्यात्मिक, (२) लौकिक.

आदिवासींचे अध्यात्म त्यांचे देव, देवके, पूजोप-चार, लग्नविधी, भुतेखेते, जादूटोणा, मंत्रविधी यांच्या-भोवती घोटाळत असते. दैवतासंबंधीच्या पारंपरिक कथा त्यांच्यामध्ये प्रसृत असतात. अशा कथांतील घटना, वस्तू अगर कृती उखाण्यांचा विषय होऊ शकतात. परंतु हेही अपवादानेच. गोंडामध्ये प्रेत-संस्काराचे वेळेस काही आध्यात्मिक उखाणे गायले जातात. कातकऱ्यांच्या नाचाची नमनाची गीते ही आध्यात्मिक कूटच होत. प्रस्तुत संग्रहातील क्रमांक २१ ते २६ हे उखाणे या दृष्टीने अनन्यसाधारणच होत. कापशी राजाच्या मुलीच्या लग्नाला सर्व देव जमले होते. लग्नानंतर देवांनी आपापल्या वस्तू लपवून ठेवल्या; त्या वस्तूसंबंधी हे उखाणे आहेत. मला ही कथा अजून संपूर्ण स्वरूपात मिळू शकली नाही. ही कथा वारल्यांचे भगत धार्मिक कृत्याच्या वेळेस तालासुरावर गातात.

अनुक्रमणिका





क्रमांक ६ हा उखाणाही एका कथेतील प्रसंगावर आधारलेला आहे परंतु ही कथा दैवत–कथा नाही. विषयही लौकिक आहे. आपल्या मुलासाठी वधुसंशोधन करीत हिंडणाऱ्या म्हाताऱ्याला एका चुणचुणीत मुलीने दिलेली ही उत्तरे आहेत. आई सुईणपण करावयास गेली आहे व बाप दारू पिण्यास गेला आहे या गोष्टी तिने चमत्कृतीने सांगितल्या आहेत :

' एक् गेली एकाचे दोघां कराय्

एक् गेला विकत् वेड् आनाय्. '

लौकिक प्रकारच्या उखाण्यात जीवनव्यवहाराशी निकटवर्ती असलेल्या गोष्टी उखाण्यांचा विषय झालेल्या असतात. या दृष्टीने उखाण्यांचे विषय हे समाजाच्या सांस्कृतिक पार्श्वभूमीचे निदर्शक असतात. प्रस्तुत संग्रहातील प्राणी व वनस्पतीसंबंधी उखाणे वन्य समाजाच्या जीवनपद्धतीचे निदर्शक आहेत. संग्रहातील उखाण्यांचा अनुक्रमही साधारणतः विषयवर्गवारीने ठेवला आहे. प्रथम शरीरावयव व शरीरधर्मासंबंधी उखाणे आहेत. यात दात, जीभ, दाढी, नजर, शेंबूड या गोष्टी गोपनविषय झालेल्या आहेत. यानंतर गृहोपयोगी वस्तू व पदार्थ यासंबंधी उखाणे आहेत. यात बंदुका, जाते, केरसुणी, मुसळ, सुईदोरा, दारू, चटणी यासंबंधी उखाणे आढळतील. यानंतर माशी, साप, खेकडे, कोंबडी, कोलंबी, गांडूळ, कासव हे प्राणी गोपनविषय झालेले दिसतील. या नंतरचे सहा उखाणे अध्यात्मपर आहेत. असे असले तरी या व नंतरच्या उखाण्यात वनस्पती व सृष्टिव्यवहार गोपनाचा विषय झालेले दिसतील.

वारल्यांच्या उखाण्यांतील रूपकाचे निरीक्षण केले असता असे दिसते की उपमेय व उपमान यांमधील साम्य हे एकतर वस्तूच्या अंगभूत वैशिष्ट्यांसंबंधी आहे किंवा त्या वस्तूच्या कृति–वैशिष्ट्यासंबंधी आहे. कोंबडीच्या अंगावरील दाट पिसे, सापाचा सरळ व लांब आकार, ताडाची झावळे, तोंडातील दात इत्यादी वस्तुवैशिष्ट्ये गोपनविषय झालेली दिसतात. बहुसंख्य उखाण्यांतून वस्तूची कृतीच गोपनविषय झालेली दिसते. जिभेचे लोळणे, शेंबूड शिंकरणे, नजरेचे जाणे येणे, बंदुकीचा आवाज, केरसुणीचे इकडेतिकडे जाणे, मुसळाचे नाचणे, चटणीचे डोळयांना पाणी आणणे वगैरे कृती उखाण्यांचा विषय झालेल्या आहेत. क्रमांक १२,१८,१९,३२ या उखाण्यातून अंगभूत वैशिष्ट्ये व कृतिवैशिष्ट्ये या दोन्ही गोष्टी उखाण्याचा विषय झालेल्या दिसतात. क्रमांक २१ ते २६च्या उखाण्यात उपमान व उपमेय यामधील साम्याबरोबर दैवत–कथेतील पार्श्वभूमीही अभिप्रेत आहे.

वारल्यांच्या उखाण्यांची रचना

वारल्यांच्या उखाण्यांची रचना ही अक्षरसंख्येवर आधारलेल्या लयपद्धतीने होत असते. बहुसंख्य उखाणे एक किंवा दोन चरणी असून त्यांच्या चरणाच्या शेवटी विराम आढळतो. काही उखाण्यांतून चरणामध्ये ठराविक पद्धतीच्या अक्षरसमुदायानंतरही विराम येतो. यादृष्टीने रचनेचे तीन प्रमुख प्रकार आढळून येतात. त्यांचे दिग्दर्शन थोडक्यात पुढे केले आहे :

अब अक प्रकार :

गाय् वेय् हाड् । हाड् वेय् वास्रूं । (१७)
cvc cvc cvc । cvc cvc cvccv ।
अ ब अ क

जेकांची खाय् | तेकांची हग । (८)
cvcvcv cvc | cvcvcv cvcv ।
अ ब अ क

एक् गेली एकाचे दोघा कराय् । (६)
एक् गेला विकत् वेड् आनाय् ।
vc cvcv vcvcv cvcv cvcvc ।
अ ब
vc cvcv cvcvc cvc vcvc ।
अ क

अब कब प्रकार

ॲस् झाव्राझाव्री । लेकीस् टाभ्रा डुभ्री । (३१)
vc cvccv cvccv ।
अ ब
cvcvc cvccv cvccv ।
क ब

वाक्डी डोसी | धस् चढ । (१८)
cvccv cvcv | cvc cvcv ।
अ ब क ब





ॲस् चरत् जाय् ।
वासरूं बसत् जाय् । (२९)
vc cvcvc cvc
अ ब
cvccv cvcvc cvc
क ब

अब प्रकार

घुब्डी वाड्घीन् । घस् फोडुन् निङ्घ । (३२)
cvccv cvccvc । cvc cvcvc cvccv ।
अ ब

डोंग्रावर् झाड् । त्याची दऱ्यांत् मुळं । (२८)
cvccvcvc cvc । ccvcv cvccvc cvcv ।
अ ब

गोजेरी बाय् । गोखुल्यात् लोल । (२)
cvcvcv cvc । cvcccvc cvcv ।
अ ब

काही उखाण्यांची रचना लय–बंधन--विमुक्त अशी आढळून येते. उदा०

काला राजा तरङ्गत् पाल्खेत् जाय् । (२७)
cvcv cvcv cvcccvc cvccvc cvc ।

काही उखाण्यांतून संमिश्र स्वरूपाची लयरचना आढळते. उदा०

हात् नाही । पाय् नाही । नाक् नाही । डोल ।

चिम्बीचा सावज् । चिम्बीत् लोल । (१९)
cvc cvcv । cvc cvcv । cvc cvcv । cvcv
अ अ अ ब
cvccvcv cvcvc । cvccvc cvcv ।
क ड

लय रचनेप्रमाणे वारल्यांच्या उखाण्यात प्रास रचनेस महत्त्व आहे. पुष्कळशा उखाण्यांतून चरणांच्या शेवटी प्रास आढळतो. या प्रासाखेरीज प्रासयुक्त पदांचा वापरही विशेष आढळतो ‘ ओडिशी पेटी ’ (१), ‘ जेव्डा–तेव्डा ’ (९), ‘ जेकांची–तेकांची ’ (८), ‘ अथ– तथ ’ (११), ‘ ॲस्– लेकीस् ’ (१०, २९, ३०, ३१), ‘ गाय– वासरू ’ (१७), ‘ आगाचे देव् ’ (२१ ते २६), ‘ वाकुडी डोसी ’ (१८), ‘ घुब्डी वाड्घीन ’ (३२) इत्यादी पदे उदाहरणादाखल दाखविता येतील.

प्रासयुक्त पदांप्रमाणेच विशिष्ट कल्पनाबंधांचा वापर हा देखील वारल्यांच्या उखाण्यांचे वेगळेपण दर्शविण्यास उपयोगी पडावा. पेटी (१), गोजेरी बाय (२), माहाद्या (३), पोयूरी (१४), नार (१६), डोसी– वाड्घीन् (१८, ३२), झाड (२८) हे खास वारल्यांचे कल्पनाबंध होत. गाय (७, १२, १७, २९) व ॲस्–लेकीस् (१०, ३०, ३१) यांचा वापर अनेक उखाण्यांतून आढळतो.

उखाण्यांचे लेखन

प्रस्तुत संग्रहात एकूण ३२ उखाणे असून त्यांचे लेखन बव्हंशी ध्वन्यनुसारी आहे. हे सर्व उखाणे ठाणे जिल्ह्यातील वारल्यांमधून गोळा केलेले असून आणखी काही उखाणे मिळणे अजून शक्य आहे. समाजा-समाजातील उखाण्यात काही अनन्यसाधारण वैशिष्ट्ये असतात. ही वैशिष्ट्ये व साम्य–भेदांचे दिग्दर्शन व्हावे म्हणून महाराष्ट्र, गुजरात, मध्यप्रदेश व ओरिसा-मधील अन्य आदिवासींचे समान कल्पना व रचनेचे उखाणे वारल्यांच्या उखाण्यासोबत दिलेले आहेत. ह्यात कातकरी, भिल्ल, जुआंग, बैगा, गोंड, उरावन, खडिया, मुंडा, मुरिया, बिन्होर, संताळ, सावरा व असुर या आदिवासी जमातींचे उखाणे आलेले आहेत. यातील बहुसंख्य उखाणे ‘Man in India’ मध्ये प्रकाशित झालेले आहेत. मराठीमध्ये प्रचलित असलेले उखाणे ‘**एक होता राजा**’ या संग्रहातून घेतलेले आहेत. या तुलनेवरून वारल्यांच्या उखाण्यांचे साम्य अन्य आदिवासींपेक्षा कातकरी व भिल्ल यांच्या उखाण्यांशी कल्पना व रचना या दोन्ही दृष्टीने अधिक आहे हे ध्यानात येईल. अशी तुलना सर्वच लोक-साहित्य प्रकारांची केल्यास आदिवासींच्या ऐतिहासिक व वांशिक परस्परसंबंधावर प्रकाश पडू शकेल असा विश्वास वाटतो.

उखाणे

१

ओडिशी पेटी ती हिराखाल् भरेल्. (–दात्)

‘ एवढीशी पेटी, हिऱ्यानी भरलेली. ’ कातकऱ्यां-मध्ये समांतर कल्पनेचा उखाणा प्रचलित आहे. त्यात

अनुक्रमणिका





तोंड हा गड्डू आहे, व त्यात बत्तीस लाडू आहेत अशी कल्पना आहे. (वडेसे घड्डूमा बत्तीस लाडू.) जुआंग या आदिवासी जमातीत तोंड व उखळ यातील साम्य अभिप्रेत आहे.

[In a corner of a house there is a rice-husker. It husks the grain *lusur*] *lasar*. And someone pushes the rice into the hole. (The mouth, teeth and tongue.) – Juang]

२

गोजेरी बाय् गोखल्यात् लोल. (–जीब्)

' गोजिरवाणी मुलगी खोलीत लोळते. '

जीभ व तोंड यासंबंधी संयुक्त अशा विविध कल्पना उखाण्यांतून आढळतात. गोंडांच्या एका उखाण्यात दोन शिंपल्यांमध्ये पोहोणाऱ्या माशाशी जिभेची तुलना केलेली आढळते; तर दुसऱ्यात नीटनेटक्या, सारवलेल्या घरात बसलेल्या बेडकाशी साम्य आढळते उत्तर हिंदुस्थानातील मुसलमानात लाल राजवाड्यात राहाणाऱ्या लाल राणीशी जिभेची तुलना आढळते. महाराष्ट्रात ती नागिणीचे रूप धारण करते. [बत्तीस चिरे त्यात नागीण फिरे.] बैगा या आदिवासी जमातीत विहिरीत पोहोणाऱ्या सुसरीशी जिभेचे साम्य दाखविलेले आहे. [The walls of the well are made of wood. In the water swims a crocodile. – Baiga]

३

हुचलूला माहाद्या कुडावर् आसडला. (–शेकूर)

' उचलला महाद्या कुडावर आपटला –शेंबूड

कुडावर अगर भिंतीवर शेंबूड शिंकरून टाकण्याची पद्धत भारतात सर्वत्र आढळते. या कृतीचे वर्णन मराठीतील ' रघु रघु राणा, पाची बोटे ताणा; रघू माझा रुसला, भिंतीवर जाऊन बसला. ' या उखाण्यात आढळते. कातकऱ्यांमध्ये या उखाण्याचे पर्याय पुढीलप्रमाणे आढळतात. [धर् शेण्डी आपट. हाताखाल् धरूं आन् भुईवर् आफ्लूं.] रुमालाला शेंबूड पुसण्याच्या पद्धतीची थट्टा बैगांच्या उखाण्यात फार मार्मिकपणाने केलेली आढळते. [The poor man throws it away; the rich man puts in his pocket. – Baiga].

अहिराणी उखाण्यात नाकाचे दुनळी बंदुकीशी साम्य दाखविले आहे. [एक बंदुकले दोन धारा, शिपाईंना पोऱ्याले उपटी मारा.] मराठीतील ' धावा ग धावा पाचीजणी धावा, कोपीतून निघाला उदासी बुवा ' हा उखाणा मनोरंजक आहे.

४

पानी पड तच् निङ्ग

मङ्गा पयूरू ती कन्च् पिक. (– दाढी)

' पाऊस पडतो तेव्हाच उगवे, मागाहून पेरावी ती केव्हाच पिकून जाई. '

केस हे जन्मतःच येतात; परंतु मागाहून फुटणारी दाढी केसाच्या अगोदर पिकते.

५

ती जाय् न ती येय्. (– नदर्)

' ती जाते आणि ती येते. ' गुजराथमधील भिल्ल व गामीत जमातीतही याच कल्पनेचे उखाणे आढळतात. या उखाण्याचा मराठी पर्याय ' इथे होती तिथे गेली ' असा नाशिक जिल्ह्यात आढळतो. कातकऱ्यांच्या उखाण्यात नजरेची तुलना काळ्या घोडीशी केलेली आढळते. [काली घोडी लगाम् तोडी, नव्खण्ड् काशी उडाण् मारी, उडाण् मारीहीन् ती एकया शेकन्दात् आनी.] गोंडामध्येही या उखाण्याचा पर्याय आढळतो.

[It is here now, in a moment it is miles away; as suddenly it returns. – Gond]

६

एक् गेली एकाचे दोघां कराय् ;

एक् गेला विकत् वेड् आनाय्.

(– सोयीन्, – दारू)

' एक गेली एकाचे दोन करण्यासाठी. ' – सुईण

' एक गेला विकत वेड आणण्यासाठी ' – दारू

७

डोंग्रावर् गाय् हम्बाय् ती दऱ्यांत् आयुकाय्.

(–बन्दूक्)

' डोंगरावर गाय हंबरे ते समुद्रात ऐकू येई. '

८

जेकांची खाय् तेकांची हग.

(– ठासूनीची बन्दूक्)

अनुक्रमणिका





' जेथून खाई तेथूनच हगे. '

बंदुकीसंबंधी उखाणे अनेक आदिवासी जमातीत प्रचलित आहेत. बहुतेक ठिकाणी बंदूक ही गाय व गोळी हे वासरू असाच कल्पनाबंध रूढ असलेला दिसून येतो. [A calf of the black cow cannot be controlled by you and me. – Bhils.

A black cow has a calf. The calf runs away and the mother stays behind. – Gonds]

बैगांच्या उखाण्यात गाईची जागा वाघाने घेतलेली दिसते. [The tiger roars in the ant's hole. – Baiga.] मुंडांची कल्पना मनोरंजक आहे. [The man who cries when his ear is pulled.] उरावन व हळबांचे उखाणे किंचित वेगळे आहेत. [Fire rises from a dry piece of wood. – Uraon.

सुकलो एक ठाई करे,
बुरगा भालू हाई करे. – हळब]

ठासणीची बंदूक दिवसेंदिवस नामशेष होत चालली आहे. तिच्याबरोबर तिचा उखाणाही नाहीसा होईल. बदलत्या संस्कृतीबरोबर उखाण्यांचे विषयही कसे बदलतात याचे एक चांगले उदाहरण आहे.

९

जेव्ढा खाय् तेव्ढा पन् ती फुगत नाय्.
(– घरटी)

' जेवढे खाई तेवढे; पण ती फुगत नाही. – जाते.

जात्यासंबंधी वेगवेगळ्या आदिवासी जमातीत विविध कल्पनाबंधांनी युक्त असे उखाणे प्रचारात आहेत. त्यांची उदाहरणे एल्विनने एकत्रित दिली आहेत. (Man in India, Vol. XXIII No. 4, पृष्ठे ३३० ते ३३३) ती उधृत करण्याचा मोह आवरत नाही.

The woman who passes a powdered stool. – Uraon.

The old woman who eases herself as she eats. – Uraon.

The cow with one horn that feeds on its master's food. – Uraon.

An old woman who eases herself as she eats, - Kharia.

The woman who is always on the move and is always easing herself. – Kharia.

The man who only vomits flour. – Munda

The man who turns round when his top–knot is pulled. – Munda

The man who eats *marua* and passes a white stool. – Munda.

The old woman who eases herself at the back of the houses. – Munda.

The man who when caught by his head goes round and round. – Munda.

From an old woman there falls a pile of ashes. – Gond.

It eats, it runs, it vomits all at once. – Gond.

Mother lies still : father moves about on top of her. – Baiga

Catch hold of its tail, and it growls. - Baiga

The man Sleeps. It is the girl who shakes him. – Baiga

With its mouth it eats and with its stomach it chews. – Santal.

The ram cries when you touch its horn.- Muria.

जात्यासंबंधी भिल्लांमध्ये प्रचलित असलेले उखाणे पुढे दिले आहेत. (' The Bhils – a study, 1956 या ग्रंथामधून)

All eat from the defecatioh of a toothless old woman. –Bhils.

When the cocl crows, with its legs apart, it one labours for some time, something white comes out. – Bhils.

'एक होता राजा' या संग्रहात जात्यासंबंधी पुढील उखाणे आढळतात.

आवरल्या सावरल्या निऱ्या, पसरले पाय; धरला बामन की लावली धाय. (६. ७६)

पोट घसडे उपकार करे, दुसरासन पोट त्यावरी भरे. (६·८१)

वाजतो घरघर, निघतो भरभर, तांबडा घातला तर निघाला पांढरा. (६·८४)

पाटलाची सून गिरजा, तिचा डोळा एक अर्धा. (६·८६)

एका शिंगाची गाय, कितीही टाका भरपूर खाय. (६-८९)

हातरली घोंगडी, पसरले पाय, धर माझा खुंटा बघतीस काय. (६·१००)

१०

ॲस् मर लेकीस् आङ्घोल (– दारू)

दारूच्या भट्टीवरील हे रूपक आहे. भट्टीची आग पेटून नाहीशी होते– मरते; तर भट्टीवरील भांड्यातील गरम पाणी सारखे काढून थंड पाणी ओतावे लागते – लेक आंघोळ करते.

११

अथ लव तथ लव ना कोप्ऱ्यात् जान् पड त्यां काय् ? (– बाहारा)

'इथे वाकते तिथे वाकते आणि कोपऱ्यात जाऊन पडते ते काय ?' – केरसुणी.

केरसुणीसंबंधी उखाणे दोन प्रकारचे आढळतात. काहीत तिच्या कृतीचे वर्णन असते; तर काहीत तिच्या आकाराचे. पहिल्या प्रकारचे उखाणे भिल्ल, गोंड व बिऱ्होर यांच्यात आढळतात. [It lick and licks with a long tongue; then suddenly it lies flat on the ground. – Gond.

A woman loafs from corner to corner. – Bhils.

The boy who rolls on the ground in the morning. – Birhor.]

केरसुणीच्या कृतीचे वर्णन खालील मराठी उखाण्यातही आढळते.

घरभर हिंडतेय, कोपऱ्यात जाऊन बसतेय. (एहोरा-६·८८).

खालील मराठी उखाण्यांतून केरसुणीचा आकार उखाण्यांचा विषय झालेला दिसतो.

पाहुणा आला गडबड झाली,
झिपरी मुलगी कोठे गेली ?

मूठभर बाबा त्येला हातभर दाढी,
मुठी एवढा बुवा त्याला सुपाएवढी दाढी.

भिल्ल व कातकऱ्यामध्ये याच कल्पनांचे उखाणे रूढ आहेत.

[Every house has bavas in rags. – Bhils]

मुटीयेवूडा गडी त्यानी सुपायेवूडी दाडी.
– कातकरी

१२

उज्ली गाय् गोब्टा पाडत् जाय्
धव्ली गाय् बुज्वत् जाय् (– सूय्दोरा)

'चंदेरी गाय भोक पाडत जाई; पांढरी गाय बुजवत जाई.' – सुईदोरा

सुईदोऱ्यासंबंधी आदिवासींमध्ये अनेक उखाणे प्रचलित असलेले दिसतात. प्रत्येक उखाण्यात सुईसंबंधी रूपक वेगवेगळे आहे, ही गोष्ट वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. गाय, डुक्कर, बोकड, मुलगी, पुरुष, मैना, मासा इत्यादी रूपके आढळून येतात. कल्पनेची पातळी मात्र साधारणच आहे. त्यातल्या त्यात गोंडांच्या उखाण्यातील कल्पना हृद्य आहे.

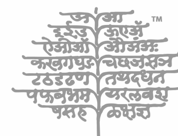
[A maina bird hops and hops and hops; she lays a hundred eggs by the way. – Gond]

अन्य आदिवासींमध्ये खालील उखाणे प्रचलित आहेत.

The girl with an eye in her bottom – Sauria Paharia.

A man is always lying down, bnt gets up when a thread is put in his bottom. – Santal.

The bird that makes a nest with its buttock – Santal





A little pig has a cord ian its bottom. – Muria.

Up and down it goes and raises a ridge – Munda.

The glinting fish raises a mound. – Uraon.

Sidi hurts and Babni closes the door. – Bhils.

मराठीत ' चोळून चोळून बारीक केले छिद्र बघून आत सारेल ' (एहोरा : ६·८८) हा उखाणा आढळतो.

१३

ढाव्‌ढव् नाच ना खोपात् जान् उभा रह.

(– मुसल्)

' ढाव्‌ढूव् नाचे आणि कोपऱ्यात जाऊन उभे राही. ' – मुसळ

वस्तुवर्णन व कृती या दोन्ही वैशिष्ट्यांवर आधारलेले मुसळासंबंधी उखाणे प्रचारात आहेत. वारल्यांप्रमाणे खडिया व उरावन जमातींच्या उखाण्यांत मुसळाचे नाचणे कल्पनेचा विषय झालेले आहे.

[The girl who danced a lot and went to sleep in a corner.– Kharia.

The black bitch that jumps when kicked on the hill.– Uraon]

घाटावरील मराठी उखाण्यात थोडी साहित्यिक सफाई आढळते.

[रानातले लाकूड आणले घरा, ते म्हणते मला बिंदली करा. एहोरा : ६·६७]

१४

एक् पोयरी राजाल जेवूं लाग;

एक् पोयरी राजाल रडव. (– मासकी, चट्‌नी)

' एक मुलगी राजाला जेवू घाली; एक मुलगी राजाला रडवे. ' – माशी, चटणी

दोन विसंगत घटनांतील विसंगतीवर आधारलेला प्रस्तुत उखाणा रचनेच्या दृष्टीने वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. गोंडांमध्ये पुढील उखाणा आढळतो. [A little brat that feeds from the plate of a king – Gond]

१५

काठील धरूव नाय्

फुलाहार नाङ्‌गव नाय्. (– साप्, बेल्कड्)

' काठी धरवे नाही. फुलाकडे पहावे नाही. '

– साप, खेकडे.

सापासंबंधी उखाणे आदिवासींमध्ये आढळतात. एकतर साप हा त्यांचे दैवत असते आणि दुसरे कारण म्हणजे त्यासंबंधी बोलणे, त्याच्या नावाचा उच्चार करणे निषिद्ध (taboo) असते. खेकडया संबंधी उखाणे प्रचारात आहेत, परंतु त्यांतील कल्पना वैभव वारल्यांच्या प्रस्तुत उखाण्यापुढे फिके आहे.

[A headless man squats at the door. – Uharia

The limping head man digs a well. – Munda

She plasters her house with cow-dung and throws the rest at the door. – Santal

A man without a head. – Santal]

१६

घाटावरून् नार् आली, सात् साडया नेस तरी पन् गाण्ड् दिस ती दिस (–कोम्बडी)

' घाटावरून नार आली; सात साडया नेसे तरी पण ढुंगण दिसे ते दिसे, ' – कोंबडी

समान कल्पनेचे उखाणे कातकरी व बैगांमध्ये प्रचारात आहेत.

[घाटावर्‌ना आनी हिज्‌डी; तिनी वजाभर् लुग्‌डी पन् गाण्ड् का उग्‌डी ? – कातकरी.

A little woman with a load of rags on her back. – Baiga]

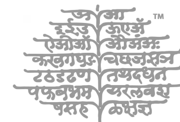
मराठीतही ' सतरा साडे तरी भागूबाईचे कुले उघडे ' असा उखाणा आढळतो.

१७

गाय् वेयू हाड्; हाड् वेय् वासूरूं. – कोम्बडी

' गाय विते हाड; हाड विते वासरू '. – कोंबडी

भिल्लामध्येही याच कल्पनेचा उखाणा प्रचलित आहे.





१८

वाकुडी डोसी धस् चढ. (– कोल्म्बी)

'पोकी म्हातारी डोंगराचा कडा चढते.' – कोलंबी – काळ्या रंगाची लहान आकाराची तुडतुडी कोलंबी पाण्याच्या धारेवरून कडा चढून जाते. समान कल्पनेचा उखाणा कातकऱ्यामध्येही आढळतो. [मोठे कडाला ढोङ्गी डोशी चढ.]

१९

हात् नाही पाय् नाही नाक् नाही डोल
चिम्बीचा सावज् चिम्बीत् लोल
(– गाण्डोल्)

'हात नाही, पाय नाही, नाक नाही, डोळे;
चिंभोरीचे सावज चिंब्रीत लोळे' – गांडूळ

चिंब्री म्हणजे बांबूचे झाड. याच्या बुंधाला गांडुळे राहतात. ह्यांना चिंभोऱ्या ठार करतात; म्हणून त्यांचे सावज !

२०

आट्यांपाट्यां भुयुदाट्यां (– कासव्)

'आट्यापाट्याचा खेळ खेळणारे, जमिनीत लपून राहाणारे' – कासव

कासव चालताना आट्यापाट्याच्या खेळातील चौकोनांसारख्या रेघा आखते; व जमिनीत लपून राहाते. कातकऱ्यांमध्ये समानार्थी उखाणा 'खास् खनी तपिली दपह' म्हणजे खाच खणून तपेली लपते असा आहे. मुरियांमध्ये पुढील उखाणा आढळतो.

[The earth is sticky, the lid is the broken half of a pot. – Muria]

२१

आगाचे देव् जेव्ल तिच्या पङ्गुती
कुठे टाकूल्या ? (– मधीचा पोलां)

'वाडवडिलांचे देव जेवले त्याच्या पत्रावळी कुठे टाकल्या ?' – मधाचे पोळे

वारल्यांच्या दैवत-कथेवर आधारलेला हा उखाणा आहे. देव लग्नाला जमले होते. ढोल कहाळ्या वाजवत लग्न लागले. लग्नानंतर जेवणावळ झाली. नंतर त्यांनी लग्नासाठी वापरलेल्या सर्व गोष्टी विविध ठिकाणी विविध स्वरूपात लपवून ठेवल्या. देवांचे जेवण अमृताचे. ते पत्रावळींना लागले. मधाचे पोळे पत्रावळीसारखे दिसते व मध अमृताप्रमाणे गोड.

समान कल्पनेचा उखाणा इतरत्र आढळत नाही; पण मधमाशा व गाय हा कल्पनाबंध इतरत्र रूढ दिसतो.

[One dung-hill for a hundred cows. – Baiga

After driving away all the cows the cattleshed is milked. – Bhils.]

२२

आगाचे देव् जेव्ल त्याचे कोठ् टाकूल ?
(– हुम्बाचे बुडावर्)

'वाडवडिलांचे देव जेवले त्याचे खरकटे कोठे टाकले ?' – हुम्ब् नावाच्या वाटोळ्या फळांच्या एका वृक्षाच्या बुध्यावर.

२३

आगाचे देव् जेव्ल त्यानी ढोल् कोठ् दपव्ल ?
(– मासल्याचा काटा)

'वाडवडिलांचे देव जेवले त्यांनी ढोल कोठे लपविले ?' – माशाचा काटा.

दाढा, घोळ वगैरे माशांची मणक्याची हाडे ढोलासारखी दिसतात.

२४

आगाचे देव् जेव्ल त्यानी कहाळी कोठ् दपव्ली ?
(– बाहाव्याची शेङ्ग्)

'वाडवडिलांचे देव जेवले त्यांनी सनई कोठे लपविली ?' – भाव्याची शेंग, भाव्याची शेंग व सनई यातील साधर्म्य या उखाण्यात अभिप्रेत आहे.

२५

आगाचे देव जेव्ल त्यानी कहाळीची जिभ्ली कोठ् दपव्ली ?
(– हेदीचे बुडाला)

वाडवडिलांचे देव जेवले त्यांनी सनईची पात कोठे लपविली ? – हेदीच्या बुंधाला. हेदी नावाच्या झाडाची डिरी सनईच्या पातीसारखी दिसते.

२६

आगाचे देव् जेव्ल त्याच्या कुट्क्या कोठ् दपव्ल्या ?
(– आलीम्)





वाडवडिलांचे देव जेवले त्यांनी सागुतीची हाडे कोठे लपविली ? ' – आळीम.

आळीम नावाच्या भाजीचे तुकडे सागुतीच्या तुकड्यांप्रमाणे दिसतात.

२७

काला राजा तरङ्गत् पालखेत् जाय्
(– सावरीची बी)

' काळा राजा पालखीत बसून तरंगत जाई ' – सावरीची बी. सावरीचा कापूस (म्हातारी) त्यातील काळया बीसकट हवेत तरंगतो.

२८

डोंग्रावर झाड् त्याची दऱ्यांत् मुलं (– दीस्)

' डोंगरावर झाड त्याची दर्यात मुळे ' – सूर्य

सूर्यासंबंधी अनेक उखाणे आदिवासींत प्रचलित आहेत. कल्पना मात्र भिन्न आहेत. वारल्यांची वस्ती समुद्रकिनाऱ्याने असल्याने समुद्रात बुडणारा सूर्य त्याना दिसणे स्वाभाविक आहे व त्यानुसार त्यांच्या उखाण्याची रचना झाली. पुढे बैगा, भुइया, जुआंग व असुर जमातींचे उखाणे दिले आहेत. त्यातील कल्पना-वैचित्र्य चिन्त्य आहे.

[He climbs and burns, he looks like a girl carrying water. – Baiga

The god who has no temple but sits on a white bed with flying birds around. – Bhuiya.

It comes, it goes : who can know its way ? Juang.

The diamond in the sky is the wife of everybody's younger brother. – Asur

अनेक आदिवासी जमातीत धाकट्या भावजयीला स्पर्श करणे निषिद्ध आहे. डांगमधील भिल्ल स्त्रिया मोठ्या दिराशी बोलत नाहीत, किंबहुना त्याचे तोंड पाहणेही निषिद्ध मानतात.]

२९

अस् चरत् जाय् , वासरू बसत् जाय्. (–वालुक्)

'आई चरत जाई, वासरू बसत जाई. ' – काकडी. काकडी जाग्यावर; पण वेल पसरतो. कुलाबा व नाशिक जिल्ह्यातील शेतकऱ्यात या उखाण्याचे अनुक्रमे खालील पर्याय आढळतात.

' म्हैस राहिली बोडणात. दावा गेला चरायला. (एहोरा : ६·८५) '

' बैल बसतो, कासरा चरतो. (एहोरा : ६·९३)'

कातकरी व बैगांमध्येही समान कल्पनेचे उखाणे रूढ आहेत.

[गाय् रह्नी बिशीन् आन् दावा ग्यां चरूला. – कातकरी

The ox is tied in its stall, but the yoke walks. – Baiga

३०

ॲस् धाराली, लेकीस् गाराली. (–सोरा)

' आई धारदार, लेक वाटोळी. ' – सोरा नावाचे गवत. या गवताचे पाते धारदार असते व फळ वाटोळे असते.

३१

ॲस् झाव्राझाव्री, लेकीस् टाभ्राटुभ्री.
– (ताडाचा फल्)

' आई झिंझोटी, लेक बटाटी ' – शिंदी-ताडाचे फळ. शिंदीच्या झाडाला काटेरी झावळे असतात व फळे वाटोळी आणि आकर्षक असतात.

३२

घुबूडी वाड्चीन् धस् फोडुन् निङ्घ.
(वांहाकल्)

' पोकी म्हातारी टेकाड फोडून निघे. '

– बांबूचा कोंभ. गोंडांच्या उखाण्यात जमिनीतून शिंग बाहेर येते अशी कल्पना आहे. [उतूतुतू भुईला तुतू – गोंड]. भिल्ल व खडियांमधील कल्पना वेगळया आहेत.

[When it is a child, it puts on a loin cloth, but it is naked when it grows old. – Bhils

The girl who clothes herself in a bandage. – kharia]

निवडक संदर्भ

भागवत, दुर्गा. ' लोकसाहित्याची रूपरेखा. ' मुंबई. १९५६.

' *The Riddle in Indian Life, Lore and Literature* ' Bombay. 1965.

सावे, के. जे. ' *The Warlis* ' Bombay. 1945.

नारगोलकर, कुसुम आणि नारगोलकर, वसंत. ' जंगलचे राजे ' गारगोटी. १९५५.

' *Man in India* ' Vol *XXIII* No 4 December, 1943.

नाईक टी. बी. ' *The Bhils – A Study* ' Delhi. 1956.

Scott, charles I. *Persian and Arabic Riddles : A Language Certered Approach to Genre Definition.* International Journal of American Linguistics Vol 31, No 4. Gisbert, S. J. ' *The warli woman* '

Jr. of the Anthropological Society of Bombay. New Series Vol IX No. 2, March, 1955

बाब्रर, सरोजिनी. (संपा.) ' एक होता राजा ' (१९६४)

कुलकर्णी, सु. बा. ' कातकऱ्यांचे उखाणे ' नवभारत, नोव्हेंबर, १९६५





वाचकांचा पत्रव्यवहार–

संपादक नवभारत यासी,

आपल्या मासिकाच्या डिसेंबर ६६ व जानेवारी ६७ च्या अंकात माझे वडील कै. मो. वि. पटवर्धन ह्यांचे भगवद्‌गीतार्थाच्या समन्वयावर दोन लेख प्रसिद्ध झाले आहेत. त्यावर नंतर जी थोडीशी जुजबी चर्चा झाली त्यामध्ये वरील लेखातील मुख्य म्हणजे समन्वयाच्या मुद्यावर कोणी फारशी चर्चा केली नाही ही खेदाची गोष्ट आहे. श्रीशंकराचार्य व लोकमान्य टिळक ह्यांचे 'ज्ञान', 'ज्ञानकर्मसमुच्चय' किंवा 'ज्ञानी लोकांनी आचरण्याचा मार्ग' ह्याबद्दल काहीही मतभेद जरी असले तरी श्रीशंकराचार्यानीही सर्वसामान्य संसारी माणसाकरता म्हणजे हल्लीच्या जमान्यातील ९९·९९ टक्के लोकांकरिता कर्ममार्गीच अर्थ गीतेतून काढला आहे हे शांकरभाष्य वाचल्यास कोणाच्याही सहज लक्षात येईल. तेव्हा सर्वसामान्य माणसाकरिता ईश्वरपूजनात्मक निष्काम कर्म असाच गीतेचा सर्वमान्य अर्थ असून तोच हिंदुधर्माचा गाभा ठरेल असे कै. मो. वि. पटवर्धन ह्यांचे मत होते.

डॉ. वा. दा. गाडगीळ ह्यांनी निष्काम कर्माच्या कल्पनेबद्दलच मूलभूत प्रश्न उपस्थित केला आहे. त्यावर माझे एक सामान्य अभ्यासू ह्या नात्याने खालीलप्रमाणे मत आहे. 'काम' या शब्दाचा गीतेच्या संदर्भात निश्चित अर्थ न केल्याने डॉ. गाडगीळ हे निष्काम कर्म ह्याचा अर्थ निर्हेतुक कर्म असा करतात. निर्हेतुक कर्म शक्य नाही हे गीतेलाही मान्य आहे कारण गीतेने 'अधिष्ठान' हे कुठल्याही कर्माचे एक प्रमुख अंग मानले आहे. 'काम' ह्या शब्दाचा अर्थ गीतेच्या संदर्भात इंद्रियांना प्रिय असलेल्या विषयाबद्दल आसक्ती (नुसती आवड नव्हे) असा करावा लागतो. तसेच यज्ञार्थ कर्म ह्याचाही अर्थ श्रीशंकराचार्यानीच 'ईश्वराकरता केलेले कर्म' असा केला आहे. (जिज्ञासूनी अध्याय ३ श्लोक ९ वरील श्रीशंकराचार्यांचे भाष्य पहावे). तेव्हा कुठल्याही कर्माचे अधिष्ठान 'विषयाबद्दल आसक्ती' हे असू नये तर लोकसंग्रह, ईश्वरार्पणबुद्धी किंवा कर्तव्यबुद्धी हे असावे म्हणजे ते निष्काम कर्म होते असा गीतेचा मथितार्थ आहे, ह्याच दृष्टीने आपले धार्मिक लोक उदरभरणालादेखील यज्ञकर्म म्हणतात. कर्माचे अधिष्ठान विषयासक्ती असेल तर त्यात पापी प्रवृत्ती येणे अपरिहार्य आहे हे आजच्या लाचलुचपतीच्या व दारूबंदीच्या काळात निराळे सांगायला नको. तेव्हा साध्या शब्दात सांगायचे झाल्यास शांत मनाने इंद्रियप्रवृत्ती ताब्यात ठेवून व उत्साहाने (गीता अध्याय १८ श्लोक २६) आपल्याला झेपेल असे काम करून आयुष्य व्यतीत करावे असा गीतेचा सामान्य माणसाकरता अर्थ आहे व बहुतेक सर्व लोक अनुभवान्ती हाच मार्ग आचरण्याचा प्रयत्न करीत असतात तेव्हा तो भ्रान्त असणे शक्य नाही.

मनुष्यजातीची हल्ली झालेली सर्व प्रगती फलाकांक्षी कर्मामुळे झाली हे डॉ. गाडगीळ ह्यांचे मतही अर्धसत्य आहे. हल्लीच्या प्रगतीचा पाया विज्ञानशास्त्राची वाढ हा आहे व हा पाया ज्यानी घातला त्या शास्त्रज्ञ लोकांच्या जीवनाकडे लक्ष दिले तर ते सुखासीन प्रवृत्तीचे मुळीच नव्हते तर उलट गीतेत वर्णन केल्याप्रमाणे सात्त्विक प्रवृत्तीने काम करणारे होते असे आढळून येईल. वैयक्तिक सुखाकरता धडपडणारे 'भांडवलदार' वगैरेंनी केलेल्या राजस धडपडीतून गीतेत सांगितल्याप्रमाणेच अनिष्ट व इष्ट असे दोन्हीही परिणाम निर्माण झाले आहेत.

श्री. गवई ह्यानी कै. मो. वि. पटवर्धन ह्यांच्या लेखाच्या शेवटी चातुर्वर्ण्याचा जो उल्लेख केला आहे तो अनाठायी आहे असे म्हटले असून त्याबद्दल लेखकाला प्रतिगामीपणाचा दोष दिला आहे. 'प्रतिगामी' ह्या हल्ली बऱ्याच वापरल्या जाणाऱ्या निरर्थक शब्दाबद्दल आमचे काही म्हणणे नाही पण चातुर्वर्ण्याचा ह्या लेखात केलेला उल्लेख मात्र अस्थानी नाही. कारण प्रत्यक्ष गीतेनेच चातुर्वर्ण्याची प्रशस्ती केली आहे. चातुर्वर्ण्य ह्या संस्थेचा कै. मो. वि. पटवर्धन ह्यानी समाजशास्त्रीय दृष्ट्या बराच अभ्यास केला होता पण तो स्वतंत्र विषय असल्याने त्याचा जास्ती विचार येथे योग्य नाही. क. लो. अ.

आपला

वि. मो. पटवर्धन





पुस्तक परामर्श –

धर्मनिर्णयमंडळाचे पंचांग, शक १८८९

[संपादक–– पं. भट्ट, सुळे, सोमणशास्त्री, गोखले, देव इत्यादी दहाजण. प्रकाशक : धर्मनिर्णयमंडळ, लोणावळे जि. पुणे; पृष्ठे २३ मूल्य ५० नवे पैसे]

मध्यवर्ती सरकारने नेमलेल्या पंचांग सुधारणा समितीच्या अंतिम सूचनांस अनुसरून या पंचांगाचा मुख्य भाग तयार करण्यात आलेला आहे. या पंचांगातील सर्व कालनिर्देश तास मिनिटात आहेत. बाराही महिन्यातील विवाहमुहूर्त या पंचांगात तिथी तसेच तारखा देऊन छापलेले आहेत. यंदा सिंहस्थामुळे त्या अवधीत विवाहमुहूर्त फार करून इतर पंचांगात छापलेले नाहीत. या पंचांगात सिंहस्थात विवाह होऊ शकतात या प्रमेयाचे समर्थन धर्मशास्त्रीय आधार देऊन दर्शविणारा एक स्वतंत्र लेखच आहे. ' पंचांग सुधारणेची वाटचाल ' या लेखात महाराष्ट्रातील तसेच महाराष्ट्राबाहेरीलही कित्येक पंचांगांच्या गुणदोषावर प्रकाश टाकलेला दिसून येतो तो वाचनीय आहे. पंचांगसुधारणेतील अकरा तत्त्वे या लेखात पंचांगीय शास्त्रार्थात माजणारे मतभेद बाजूस सारून एकमुखी निर्णय कसा करावा हे दर्शविण्याचा प्रयत्न आहे. विद्वानांनी त्याचा परामर्श घेतला पाहिजे. ज्यावर्षी टिळक पंचांग सुरू झाले त्यावर्षी अमावास्येला पाडवा येत होता. त्या संदर्भात लोकमान्य टिळकांनी त्यावेळच्या केसरीत छापून प्रसिद्ध केलेल्या तीन लेखातील निवडक भाग या पंचांगात छापलेला आहे. त्यावरून पंचांगीय शास्त्रार्थ विभागाची सुधारणा कशी करावी हे ध्यानात येते. शिवाय आरंभी टिळक पंचांग तेवीस अयनांशांचेच निघत होते हेही स्पष्ट होते. सध्याची पंचांगे ज्या समविभागात्मक नक्षत्रपद्धतीचा पुरस्कार करतात; ती सदोष असल्यामुळे त्याऐवजी विषम विभागात्मक-पद्धती नक्षत्रगणनेत स्वीकारावी असे सुचविणारे एक निवेदन या पंचांगात छापलेले आहे ते विचारणीय वाटते. सरकारी पंचांगाप्रमाणेच या पंचांगातील राशिचार सायन असून नक्षत्रचार मात्र निरयन आहेत. असे दुहेरी धोरण ठेवण्याचे समर्थन पंचांगात कोठेतरी द्यावयास पाहिजे होते. टिळक पंचांगाचे पुरस्कर्ते पंचांगसुधारणेकडे योग्य तेवढे लक्ष देत नाहीत म्हणून हे पंचांग आर्थिक घस सोसून मंडळ प्रसिद्ध करीत असते असे निवेदनात म्हटले असून धर्मनिर्णय मंडळाच्या पंचांगेतर कार्यास चालना मिळावी म्हणून दोन आवाहनेतही याच पंचांगात छापलेली आहेत. तत्त्वनिष्ठ सुधारणेच्छूनी त्याकडे लक्ष देऊन सुधारणेचे पाऊल पुढे पडेल असे करावे असे कोणीही सुधारणाभक्त म्हणेल. सुधारणाभक्त या नव्या पंचांगास उदाराश्रय देतील असा विश्वास वाटतो.

– एक चिकित्सक

सार-संकलन

लाल चीनमध्ये शेतीविषयक क्रांतिकारक बदल, परंतु उत्पादनात घट.

" लाल चीनने म्हणजे चिनी कम्युनिस्टांनी शेतीसंबंधी गेल्या वीस वर्षांत केलेले प्रयत्न व प्रयोग याचा निष्कर्ष पुढीलप्रमाणे आहे :

एक असे की, गेल्या ४ सहस्र वर्षांची शेतीची व्यवस्था व शेतकी जीवन यात संपूर्ण संस्थात्मक व सामाजिक परिवर्तन घडून आले.

दुसरे असे की, चिनी कम्युनिस्टांना इतके करूनही शेतीचा प्रश्न सोडविता आला नाही आणि सगळीकडे उत्पादन घटत आहे.

चीनी प्रजेला जगविण्याच्या जबाबदारीने चीनच्या शेतीला सर्व बाजूने घेरले आहे. ही जगाची चतुर्थांश प्रजा जगातील ७·८ टक्के शेतजमिनीवर जगण्याचा प्रयत्न करीत आहे. सोविएट यूनियन मध्ये माणशी २·२ एकर शेतजमीन पडते तर चीन मध्ये ·३६ टक्के (अर्ध्या एकरापेक्षा कमी) शेतजमीन माणशी पडते.

प्रजा—शेतजमीन अनुपात इतका मोठा असल्यामुळे कार्यक्षमता त्या प्रमाणात घटली आहे. याचा अर्थ असा की प्रजेच्या प्रमाणात अन्नोत्पादन चांगले सुधारण्याची आशा चीनला बाळगता येत नाही. प्रजाप्रमाण व हवामान यांच्याशीच याचा संबंध आहे, राजकारणाशी नाही.

शेतीवर ८० टक्के प्रजेचे जीवन चालते; जीवनोपयोगी उद्योगांना लागणाऱ्या कच्च्या मालाचा पुरवठा शेती करते. या उद्योगातून निघणारा पक्का माल देशाला परदेशी चलन मुख्यतः मिळवून देतो.

इतके असूनही शेतीतील भांडवली गुंतवणूक अत्यंत मर्यादित आहे. शेतीवर खर्चावयाच्या राज्यनिधींचा विनियोग पाट बंधारे, मशिनरी व इतर कामे यातच प्राधान्याने होतो. जमीन व पीक सुधारणा स्थानिक अर्थव्ययावरच अवलंबित युगानुयुगे राहिलेली आहे.

कसावयास उपयुक्त जमिनीचा विस्तार करणे कठीण व खार्चिक आहे. देशाच्या पश्चिमेकडील दोन तृतीयांश प्रदेशांतील प्रतिकूल हवामान, हलकी जमीन व डखतर भौगोलिक परिस्थिती यांनी हताशपणा उत्पन्न होतो. या प्रदेशात पाऊस, लोक, वाहतुकीची साधने व दळणवळण यांचा अभाव आहे.

शेतजमिनीचा विस्तार करण्यात यश न आल्यामुळे कम्युनिस्टांनी उपलब्ध शेतजमिनीतील अधिक उत्पादनावर लक्ष केंद्रित केले आहे. पाटबंधारे, रासायनिक खते, सुधारलेली कसणी, बीज सुधारणा व रोगजंतूंचे नियंत्रण या गोष्टी यामध्ये अन्तर्भूत होतात.

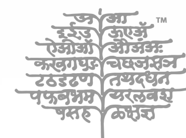
या कार्यक्रमाला मर्यादितच यश आले. चीनची एक तृतीयांश शेतीच सिंचनाखाली येऊ शकते. आज जेवढी अवजारे व मानवशक्ती आहे त्यावर आज अस्तित्वात असलेले पाटबंधारेच सुरक्षित ठेवून वापरणे शक्य आहे.

नेत्यांनी शेतकऱ्यांना अधिक उत्पादनाकरिता पुष्कळ उत्तेजने दिली; समाजवादी ध्येयवादाचे खूप शिक्षण दिले; परंतु उत्पादनवाढ झाली नाही.

कम्युनिस्ट सत्तेवर आल्यावर समाजक्रांतीकरिता कामगारवर्गाच्या ऐवजी शेतकरीवर्गावर त्यांनी भर दिला; युरोपमध्येही काही ठिकाणी असेच केले. जमीनदार वर्ग नष्ट करून शेतीचे फेरवाटप केले. त्यानंतर संघटनात्मक सुधारणांची मालिका लागली; व अखेर १९५७ साली शेती सामुदायिक केली. शेतकऱ्याला शेतमालक बनण्याची महत्त्वाकांक्षा असते; त्या ऐवजी तो सरकारी कूळ बनला.

सामुदायिक शेतीव्यवस्थेचे चीनच्या ग्रामीण समाजावर गंभीर परिणाम झाले. सामुदायिक मालकी आली की त्याची काळजी वाहण्यात कुचराई होऊ लागते. शेतीच्या जनावरांच्या मृत्यूच्या संख्येचे प्रमाण वेगाने वाढले.

१९६० पासून शेतीच्या उत्पादनाचा वेग वाढलेला दिसतो. परंतु सुपीक जमिनीचा उत्पादक शक्तीचा स्तर उतरलेला आढळतो. शेतकीची जनावरे अपुरी आहेत. शेतीची साधी अवजारे — फावडी, कुदळी, कोयते, नांगर, गाड्या, पाणचक्क्या इत्यादी — जुनी होऊन झिजतात त्यांची भरपाई लवकर होत नाही. डुकरांची संख्या त्वरेने घटत आहे त्यामुळे नैसर्गिक खत





ती कमी पडत आहेत. या सर्वांचा परिणाम म्हणजे १९५८ मध्ये चिनी लोकांना माणशी मिळणाऱ्या अन्नाच्या परिमाणात आता घट झाली आहे.

१९५० पासूनच्या दहावर्षांत दर माणशी उत्पन्नाचे प्रमाणात वाढ दिसते परंतु सामुदायिक शेतीच्या क्षेत्रात उत्पन्नाचे प्रमाण घटलेले दिसते. उलट, १९६१ पासून खाजगी क्षेत्रात उत्पन्नाचे प्रमाण वाढत आहे. १९६२ पासून शेतमालाची जी निर्यात होत आहे त्यात खाजगी शेतकऱ्याचा वाटा मोठा आहे. तरी सरकारी पैसा मात्र सार्वजनिक क्षेत्रातच खर्च होतो. सार्वजनिक शेती व सामुदायिक जीवनक्षेत्र (कम्यून) यामध्ये सरकार अधिक बारकाईने लक्ष देऊन नियंत्रणे दृढ करीत आहे; त्यामुळे तेथे आर्थिक प्रगती दिसते; याचे कारण ज्या व्यक्ती डुकरे, कोंबडी, अंडी इत्यादिकांच्या उत्पादनात प्रगती करून दाखवितात त्याना नफ्याचे प्रमाण वाढवून दिले जाऊ लागले आहे; उसाचे अधिक उत्पन्न दाखविणाऱ्या शेतकामगाराला बोनसवाढ मिळू लागली आहे.

चीनच्या वर्तमान राजकीय रचनेत विशेष बिघाड झाला नाही तर शेतीच्या उत्पन्नात सावकाश क्रमवृद्धी होत राहील, अशीच अपेक्षा जास्तीत जास्त बाळगता येते. माओत्से तुंगचा असा प्रयत्न सुरू आहे की सामुदायिक जीवनसंस्था (कम्यून) अधिक बळकट व्हावी आणि मागीलप्रमाणे लांब उडीचा कार्यक्रम पुनः अमलात आणावा. याचा एवढाच परिणाम होईल; शेतीव्यवस्था बिघडेल व उत्पादन घटेल.

लाल क्रांतीच्या योगाने अन्नोत्पादनात क्रांती झाली नाही. त्यातल्यात्यात लालक्रांतीपासून एवढाच फायदा झाला की, अन्नोत्पादनात विशेष व पुरेशी वाढ झाली नसली तरी अन्नाचे वाटप व्यवस्थित रीतीने समान प्रमाणात होऊ लागले. शेकडो वर्षे खिळलेला दुष्काळ गेला. फार थोड्यांची उपासमार होते परंतु सामान्य जनतेचे योग्य प्रमाणात शरीरपोषण मात्र होत नाही. कमीत-कमी आवश्यक कॅलरींचाही पुरवठा होऊ शकत नाही. रोज २३५० कॅलरींची कमीत कमी गरज असते. चिनी माणसास २००० कॅलरींपेक्षा अधिक मिळत नाहीत. त्यामुळे साथीचे रोग लवकर पसरतात. ''

चायना रिपोर्टिंग सर्विस, १३/१५ गॉर्डनरोड, हाँगकाँग.

चीनची सांस्कृतिक क्रांती

माओ त्से तुंग विरुद्ध लिउ शाओ ची

'' लिउ शाओ ची हे लाल चीनचे अध्यक्ष असून 'सांस्कृतिक क्रांति'कारकांनी व्यक्तिशः त्यांच्यावर हिरीरीने टीकेचा हल्ला करून सांस्कृतिक क्रांतीच्या '' निर्णायक लढ्याच्या अवस्थेत '' प्रवेश केला आहे. चीनमधील गेल्या थोड्या वर्षांतील घटनांचे व सांस्कृतिक क्रांतीच्या आंदोलनांचे गूढ यामुळे तटस्थांच्या दृष्टीने उकलू लागले आहे. लाल चिनी गणराज्याचे अध्यक्ष लिउ हेच प्रथमपासून सुरू असलेल्या लढ्यातील हकालपट्ट्यांचे मुख्य लक्ष्य होत, हे उघडकीस आले.

लिऊने केलेल्या गुन्ह्यांतील मुख्य मुद्दा असा की, चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचा अध्यक्ष माओ याच्या ऐकांतिक आर्थिक धोरणांचा विरोधक बनून तो माओवर दडपण आणीत आहे. माओची १९५८ मधील लांब उडी व जन सामुदायिक जीवन (कम्यून) या गोष्टी फसल्या. तेव्हा लिऊने अधिक व्यवहार्य धोरणांना पाठिंबा दिला, खाजगी शेततुकड्यांचा पुरस्कार केला व त्यामुळे राष्ट्राला पायावर उभे करून स्थिर केले. माओला आता पुनः महान प्रयोग करण्याची हुक्की आली आहे; स्वतःच्या हयातीतच पूर्ण कम्युनिझमच्या केंद्रावर उड्डाण करावयाची इच्छा फलद्रूप करायची आहे. लिउ मात्र याला आडवा आहे. लिउ हा माओ इतकाच महान आहे, 'समर्पित' क्रांतिकारक असून विरोधक आहे, मार्क्स् लेनिनवादाचा माओइतकाच समर्थ भाष्यकार आहे.

एवंच माओ व लिउ यांच्यातील वाद आता केवळ धोरणविषयक मतभेदापलीकडे गेला आहे. माओसंबंधी व्यक्तिपूजापंथाला लिउने आव्हान दिले आहे; लिउ हा चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचा तत्त्वज्ञ आणि अनेक सिद्धान्तप्रतिपादक ग्रंथाचा प्रणेता आहे; त्याच्या पुस्तकांचा वाचकवर्गही मोठा आहे. पेकिंगने जे विविध आरोप लिऊवर केले आहेत त्यातील एक मुख्य आरोप म्हणजे लिउ 'चीनचा क्रुश्चोव' आहे. तो तसा 'पुनःसंमर्शवादी' (रिविझनिस्ट) नाही. तो कमी बोलणारा बुद्धिवंत आहे. त्याने माओच्या हाताखाली पुष्कळ वर्षे कामे केली आहेत, स्तालिनच्या

हाताखाली क्रुश्चोवने केली तशी. तो माओवाद नष्टही करू शकेल. लिउने ' चांगला कम्युनिस्ट कसे बनावे ' या पुस्तकात, कम्युनिस्ट विश्वाचे दोनच देव मार्क्स व लेनिन, असे विधान केले आहे; आता माओवादी यांनी या पुस्तकावर हत्यार धरले आहे. माओ ह्याने या दोन देवांच्या आज्ञापत्राचा भंग केला आहे, असे लिउ म्हणतो तर उलट माओ लिऊवर पाखंडी म्हणून शिक्का मारतो. '

करंटसीन, एप्रिल १५, १९६७, हाँगकाँग.

चीनच्या नेतृत्वाचा प्रश्न

म्हणजे नेतृत्वाचे सातत्य, नियत्रण व धोरण-निर्मिती यांचे प्रश्न

" गेली १७ वर्षे माओत्से तुंगने " तऱ्हेवाइक " " राक्षसी " प्रतिक्रांतिकारक व भांडवलशाहीकडे कल असलेल्या निवडक लोकांना हाताशी धरून चीनचे राज्य चालविले असा पेकिंगवृत्तव्यवसायाच्या आधारे बोध होतो. यावरून चालू सांस्कृतिक क्रांती व हाकाल-पट्टया यांच्यापासून प्रश्न निर्माण होतात की कोणत्या प्रकारच्या लोकांच्या हाती परिणामी सत्तेची सूत्रे राहणार ? ते कोण असणार ? त्यांना अनुभव कितीसा असणार ?

क्रांतिनिष्ठेबद्दल शंकातीत मानले गेलेले लोक एका पाठीमागून एक असे पुनःसंमर्शवादी व प्रतिक्रांतिकारक म्हणून हाकले जात आहेत. हल्ली चालू असलेल्या हकालपट्टीच्या तडाख्यात चिनी कम्युनिस्ट पक्ष, शासन, केन्द्रीय संघटना, नगरपालिकाशाखा इत्यादी झाडून निघत आहेत. पक्षीय, मध्यवर्ती नेतृमंडळ (पोलिट ब्यूरो) सदस्यही शंकातीत राहिलेले नाहीत. नवीन नेमणुका गेल्या ऑगस्ट मधील ११ व्या अधिवेशनात झाल्या आहेत. परंतु कोणाचेही सदस्यत्व रद्द केलेले दिसत नाही; सदस्यांवर टीकेचा भडिमार मात्र जोरात चालू आहे.

गेल्या सालापर्यंत चिनी नेतृत्व लक्षात भरण्या-सारखे स्थिर होते. नवे रक्त वाढीस लागण्याची नवी प्रवृत्ती आणि लोकांना विशेष प्रशिक्षण देऊन विविध नेतृश्रेणींच्या खालच्या वरच्या स्तरात चढविण्याची प्रवृत्ती १९६१ पासून माघार घेऊ लागली. सांस्कृतिक क्रांतीच्या क्षेत्रातही जे नवे वर आले ते सुद्धा खरे नवे नव्हेत. ते खालच्या नेतृश्रेणीतून वर आले नाहीत ते वरच्या श्रेणीतच होते. ते जनतेच्या मुक्तिसैन्यातील लष्करी वा सुरक्षासंबंधी कार्यकर्तेच होत. प्रांतिक व नगरपालिकीय प्रशासक संस्थांच्या जागी क्रांतिकारक संघटनांचे त्रिमार्गीय मित्रमेळे, क्रांतिकारक कार्यप्रमुख व जनतेचे मुक्तिसैन्य यांची स्थापना होत आहे. हे सर्व माओच्या हातातील हत्यारेच बनणार; खालून वरपर्यंत आंदोलन चालविणाऱ्या संघटना बनणार नाहीत.

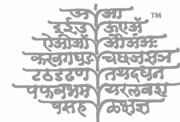
खालच्या शासनसंस्था अशा रीतीने बाद केल्यामुळे धोरण अमलात आणण्याकरिता लागणारे निर्णय खालच्या थरावर कोण घेणार आणि त्याचप्रमाणे वरच्या श्रेणीतील नेत्यांमध्ये मतभेदाचे वातावरण पसरल्यामुळे खरे धोरण काय या गोष्टी संशयात पडणार. वरिष्ठ पातळीवरील नेत्यांची संख्या रोडावत चालल्यामुळे खालच्या थरावरील नेतृत्वाच्या उमेदवारांच्या गटाचा व वरिष्ठ नेतृत्वाचा सांधा शिथिल होत जाणार. "

— करंटसीन, एप्रिल ३०, १९६७ हाँगकाँग.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२)	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला ...	४५·००
	कापडी बांधणी	५३·००
(४)	मीमांसादर्शन	३०·००
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)	२५०·००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६·००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०·००
(८)	नवमानवतावाद	२·५०
(९)	मानवाचा आदर्श	३·००
(१०)	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(११)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...	२·५०
(१२)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
(१३)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	४·००
(१४)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	५·००

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष